This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600099484/

N T H U M

IE KIRCHE

R H U N D E R T E.

IAN BAUR,
ER THEOLOGIE
INGEN.

FR. FUES.

30.

DAS

CHRISTENTHUM

UND

DIE CHRISTLICHE KIRCHE

DER

DREI ERSTEN JAHRHUNDERTE.

VON

Dr. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.
1853.

110 L. 30.

600099484/

soll. Jeder Versuch, den Grund, der vor allem gelegt sein muss, und den niemand anders legen kann, als ihn die Geschichte selbst in ihrer unwandelbaren Wahrheit gelegt hat, genauer und tiefer zu erforschen, Zusammenhang, Haltung und Einheit in das Ganze zu bringen, die verschiedenen Elemente, die hier zusammenwirken, und die bewegenden Kräfte und Principien, deren Produkt das Resultat der drei ersten Jahrhunderte ist, in ihrem Unterschiede zu sondern, und in ihrer gegenseitigen Beziehung zu verfolgen, alle einzelnen Züge, die zum Charakter einer in einer so inhaltsreichen Bewegung begriffenen Zeit gehören, so viel möglich zu einem in sich harmonischen Bild zu vereinigen, kann somit, wofern es ihm nicht zu sehr an allen, die Möglichkeit der Lösung seiner Aufgabe bedingenden Erfordernissen fehlt, nur durch sich selbst gerechtfertigt erscheinen. Aus diesem Gesichtspunkt wünsche ich das vorliegende Werk von Solchen beurtheilt zu sehen, die unbefangen und sachkundig genug sind, um die Bedeutung einer solchen Aufgabe zu würdigen.

Ob ich auf dem hier betretenen Wege künftig noch weiter fortgehen werde, um, wenn auch keine detaillirte Geschichte zu geben, wenigstens die Momente genauer in's Auge zu fassen, die mir nach Maasgabe meiner Studien und Forschungen vorzugsweise in Betracht zu kommen scheinen, um dem Entwicklungsgange der christlichen Kirche im Grossen und Allgemeinen zu folgen, lasse ich hier noch dahingestellt, in jedem Fall bildet die gegenwärtige Schrift eine für sich bestehende Darstellung.

Tübingen, im September 1853.

Der Verf.

INHALT.

Seite

Erster Abschnitt.

Der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte und das Urchristenthum . . 1—40

Der Universalismus der römischen Weltherrschaft als Voraussetzung des Universalismus des Christenthums . . . 1 — 5
Die vorchristlichen Religionen . . . . . 5 — 9
Die griechische Philosophie . . . . . 9—16
Das Judenthum . . . . . 16—21
Das Urchristenthum 21
Die Evangelien . . . . . 22—25
Das urchristliche Bewusstsein und Princip . . . . . 25—32
Die Lehre vom Reiche Gottes . . . . . 32—35
Die Person Jesu und die Messiasidee . . . . . 35—38
Der Tod und die Auferstehung Jesu . . . . . 38—40

Zweiter Abschnitt.

Das Christenthum als allgemeines Heilsprincip, der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus und seine Ausgleichung in der Idee der katholischen Kirche . . . 41—158

Die jerusalemische Gemeinde und Stephanus . . . 41—43
Paulus und das paulinische Christenthum . . . . 43—49
Die Frage über die Beschneidung, Petrus und Paulus, die beiden Parteien . . . . . 49—53
Die judaistischen Gegner . . . . . 53—59
Der Brief an die Galater . . . . . 54—55
Die Briefe an die Corinthier . . . . . 55—59
Die versöhnlichen Schritte des Apostels . . . . . 59—66
Der Brief an die Römer . . . . . 60—64
Die Reise des Apostels nach Jerusalem . . . . . 64—66
Die Gegensätze in ihrer Spitze 66
Das Lucasevangelium . . . . . 67—72

Seite
Marcion, sein Paulinismus . . . . . 72—74
Der Judaismus der Apokalypse . . . . . 74—77
Papias, Hegesippus . . . . . 77—79
Die pseudoclementinischen Homilien, Simon der Magier . . 97—85
Die Vermittlung der Gegensätze . . . . . 86—91
Beschneidung und Taufe, Petrus als Heidenapostel . . . 91—96
Der Brief des Jacobus . . . . . 96—98
Der Brief an die Hebräer . . . . . 98—103
Die Briefe an die Epheser und Colosser . . . . 104—110
Die Pastoralbriefe 111
Die Apostelgeschichte . . . . . 111—115
Die Schriften der apostolischen Väter . . . . . 116—121
Der Brief des Barnabas und die pseudoignatianischen Briefe . . . . . 118—120
Die Briefe des römischen Clemens und des Polykarp, der Hirte des Hermas . . . . . 120—121
Justin, der Märtyrer . . . . . 122—126
Petrus und Paulus . . . . . 126—131
Das johanneische Evangelium . . . . . 131—138
Das Passahlamm . . . . . 138—141
Der Passahstreit . . . . . 141—149
Die Stellung des johanneischen Evangeliums und sein Verhältniss zum Judaismus und Paulinismus . . . . 149—155
Das Resultat, die katholische Kirche, die Ebioniten . . . 155—158

Dritter Abschnitt.

Das Christenthum als absolutes Weltprincip und seine geschichtliche Schranke.

Die Häresen des Gnosticismus und Montanismus und die katholische Antithese in dogmatischer und kirchlicher Beziehung . . 159—279

I. Die Häresen. 159—224
1. Der Gnosticismus. 159—213
Die Gnosis, ihr Wesen und Charakter im Allgemeinen 159—163
Ihr Ursprung . . . . . 163—167
Die Hauptelemente ihres Wesens . . . . . 167—173
Der Dualismus . . . . . 167—169
Der Demiurg . . . . . 169—172
Christus . . . . . 172—173
Ihre Sekten, Formen und Systeme . . . . . 174—204
Cerinth, der Magier Simon . . . . . 174—176
Die Ophiten, Peraten, Sethianer . . . . 176—179

Seite
Die Hauptsysteme der Gnostiker . . . . . 179—203
Das System Valentin's . . . . . 179—187
Das System des Basilides . . . . . 187—193
Das System Marcion's . . . . . 193—197
Das System der pseudoclementinischen Homilien 197—203
Die drei Formen der Gnosis . . . . . 203—204
Der Doketismus . . . . . 205—213
2. Der Montanismus . . . . . 213—224
Gnosticismus und Montanismus . . . 213—214
Der Glaube an die Parusie . . . . . 214—215
Der Chiliasmus und die Prophetie der Montanisten 215—218
Der sittliche Charakter des Montanismus . . 218—222
Die Verwandtschaft des Montanismus mit der Gnosis 222—223
Seine Entstehung . . . . . 223—224
II. Die katholische Antithese in dogmatischer und kirchlicher Beziehung . . . . . 224—279
Die Idee der katholischen Kirche . . . . . 224—225
Verschiedene Stellung des christlichen Bewusstseins zur Gnosis 225—226
Verhältniss der Alexandriner zu derselben . . . 227—231
Clemens . . . . . 227—229
Origenes . . . . . 229—231
Die Polemik des Irenäus und Tertullian gegen die Gnosis und die Philosophie . . . . . 231—239
Tradition und Schrift, der Gegensatz des Häretischen und Katholischen . . . . . 234—239
Der Episcopat der Träger der katholischen Kirche und die konkrete Darstellung ihrer Idee 239
Ursprung des Episkopats. Presbyter und Diaconen . . 239—242
Die Autonomie der Gemeinden . . . . . 242—244
Die Kleriker . . . . . 244—246
Der Bischof und die Presbyter . . . . . 246—249
Der Episcopat . . . . . 249—251
Seine Entwicklungsgeschichte . . . . . 251—263
Die Pastoralbriefe . . . . . 252—253
Die pseudoignatianischen Briefe und die pseudoclementinischen Schriften . . . . . 253—260
Die Einheitsidee des Episcopats . . . . . 260—262
Der römische Bischof und die cathedra Petri . . . 262—263
Der Montanismus und der Episcopat . . . . . 264—269
Die antimontanistische Tendenz der römischen Kirche . 266—269
Die in der Reaction gegen den Montanismus erfolgende Krisis des Zeitbewusstseins . . . . . 270—274
Die Bischöfe die Organe des Geistes, die Synoden . . 274—277
Das System der Hierarchie . . . . . 277—279

Seite

Vierter Abschnitt.

Das Christenthum als höchstes Offenbarungsprincip und als Dogma . . . 280—356

Uebergang auf das Dogma . . . . . 280—283
Die Christologie der synoptischen Evangelien . . . . 283—284
Die paulinische . . . . . 284—290
Die der Apokalypse . . . . . 290—292
Die des Hebräerbriefs . . . . . 292—295
Die der kleineren paulinischen Briefe . . . . . 295—297
Der johanneische Logosbegriff . . . . . 297—303
Die dogmatische Fixirung der Logosidee . . . . . 303—307
Die weitere Entwicklung der Lehre von der Gottheit Christi bei Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. . . . 307—309
Die Monarchianer . . . . . 309—330
Praxeas, Callistus, Noëtus . . . . . 310—312
Sabellius . . . . . 312—315
Unterscheidung einer doppelten Klasse von Monarchianern . 315—316
Theodotus von Byzanz und Artemon . . . 316—318
Beryllus von Bostra . . . . . 318—319
Paulus von Samosata . . . . . 319—337
Die Hauptmomente der weitern Entwicklung . . . . 338—339
Origenes und dessen Schüler . . . . . 339—342
Der Arianismus . . . . . 342—345
Die antiarianische Lehre . . . . . 345—347
Das nicänische Dogma . . . . . 347—350
Das Dogma überhaupt, die Lehre von Gott, von der sittlichen Willensfreiheit, von der Kirche . . . . . 350—356

Fünfter Abschnitt.

Das Christenthum als weltherrschende Macht, in seinem Verhältniss zur heidnischen Welt und zum römischen Staat . . . 357—451

Uebergang . . . . . 357—358
1. Das Verhältniss des Christenthums zur heidnischen Welt und zum römischen Staat nach seiner innern Seite . . . . . 358—415
Das Weltbewusstsein der Christen . . . . 358—361
Der Hass der Heiden und die stillwirkende Macht des Christenthums . . . . . 361—364
Die Apologeten, Justin, Tertullian . . . 364—368
Die philosophisch gebildeten Gegner des Christenthums 368—413

Seite
Celsus . . . . . 368—395
Die Bedeutung und Anlage seiner polemischen Schrift 368—371
Sein Angriff auf das Christenthum vom jüdischen Standpunkt aus . . . . . 371—374
Sein geringschätzendes Urtheil über das Christenthum und die Christen . . . . . 374—377
Sein principieller Angriff auf das Christenthum als Offenbarung . . . . . 377—381
Verschiedene Argumente gegen das Christenthum, besonders durch Vergleichung mit der platonischen Philosophie . . . . . 381—387
Die Dämonologie der gemeinsame Berührungspunkt und der Hauptdifferenzpunkt . . . . . 387—393
Das Christenthum Betrug und Täuschung aber eine Macht der Zeit . . . . . 393—395
Lucian . . . . . 395—401
Verschiedenheit seines Standpunkts von dem des Celsus 395—396
Sein Peregrinus Proteus . . . . . 396—400
Das Christenthum Schwärmerei und Betrug . . 400—401
Philostratus und sein Leben des Apollonius von Tyana . . . . . 401—406
Die synkretistische Vermittlung des Zeitbewusstseins mit dem Christenthum . . . . . 405—406
Porphyrius . . . . . 406—413
Sein Angriff auf das Christenthum . . . . . 406—408
Kritische Stellung des Neuplatonismus zum Christenthum 408—413
Die Heiligkeit der Tradition und das Prinzip der Religionsfreiheit . . . . . 413—415
2. Das Verhältniss des Christenthums zur heidnischen Welt und zum römischen Staat nach seiner äussern Seite . . . . . 416—451
Tiberius, Claudius, Nero . . . . . 416—420
Die neronische Christenverfolgung . . . 417—419
Nero, der Antichrist . . . . . 419—420
Domitian. . . . . 420—421
Trajan . . . . . 421—423
Hadrian und die Antonine . . . . . 423—426
Septimius Severus, Heliogabalus, Alexander Severus . . . . . 426—428
Decius . . . . . 428—430
Diocletian . . . . . 430—435
Die Religionsedicte der römischen Imperatoren . . 435—440
Das erste von Galerius, Constantin und Licinius . . . . . 435—437

Se

Das zweite und dritte von Constantin und Licinius . . . . . 437—
Constantin . . . . . 440—
Sein Einheitsinteresse . . . . . 440—
Seine Politik und Religiosität . . . . . 443—
Der Sieg des Christenthums . . . . . 447—

Sechster Abschnitt.

Das Christenthum als sittlich religiöses Princip in seiner Allgemeinheit und zeitlichen Beschränkung . . . . . 452—
Das sittlich religiöse Princip des Christenthums in seiner Allgemeinheit und Energie als Princip einer sittlichen Wiedergeburt der Menschheit . . . . . 452—
Das sittliche Verhalten der Christen nach seiner Lichtseite . 454—
Ihre Scheu vor den Schauspielen . . . . . 455—
Ihre Zurückgezogenheit vom Politischen, ihre Theilnahme am gemeinsamen Lebensverkehr, die Innigkeit ihrer Gemeinschaft 457—
Das eheliche und häusliche Leben . . . . . 458—
Das Einseitige und Beschränkte der christlichen Sittlichkeit . 461—
Die Furcht vor den Dämonen . . . . . 462—
Der sittliche Rigorismus . . . . . 463—
Die Kollision mit der Pflicht gegen die Obrigkeit . . . 465—
Der Dualismus von Geist und Fleisch, die Ascese . . . 466—
Die Ehe . . . . . 468—
Die Ansichten und Grundsätze der Gnostiker . . . . 469—
Tertullian . . . . . 475—
Der Vorzug des ehelosen Lebens . . . . . 479—
Die höhere und niedere Sittlichkeit . . . . . 480—
Die Ehelosigkeit der Priester . . . . . 483—
Die Unterscheidung von Tod- und Erlasssünden . . . 485—
Die guten Werke . . . . . 486—
Die Idee der Kirche in sittlicher Beziehung . . . . 488—
Die reineren sittlichen Grundsätze des Clemens Alex. . . 490—
Die laxere sittliche Praxis . . . . . 493—
Der christliche Kultus . . . . . 494—

Erster Abschnitt.

Der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte und das Urchristenthum.

Auf keinem Gebiete der geschichtlichen Betrachtung hängt alles, was zum Inhalt einer bestimmten Reihe geschichtlicher Erscheinungen gehört, so sehr von dem Anfangspunkt ab, von welchem es ausgeht, wie in der Geschichte der christlichen Kirche, nirgends kommt es daher auch so sehr, wie hier, darauf an, welche Vorstellung wir uns von dem Punkte machen, mit welchem der ganze geschichtliche Verlauf seinen Anfang nimmt. Der Geschichtschreiber, welcher mit dem Glauben der Kirche zu dem Gegenstand seiner Darstellung hinantritt, steht gleich am ersten Anfang vor dem Wunder aller Wunder, vor der Urthatsache des Christenthums, dass der eingeborene Sohn Gottes vom ewigen Throne der Gottheit auf die Erde herabgestiegen und im Leibe der Jungfrau Mensch geworden ist. Wer hierin nur ein schlechthiniges Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang heraus, das Wunder ist ein absoluter Anfang, und je bedingender ein solcher Anfang für alles Folgende ist, um so mehr muss auch die ganze Reihe der in das Gebiet des Christenthums gehörenden Erscheinungen denselben Charakter des Wunders an sich tragen: so gut auf dem Einen ersten Punkte der geschichtliche Zusammenhang zerrissen ist, ist auch auf jedem andern Punkte dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs möglich. Die geschichtliche Betrachtung hat daher sehr natürlich das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen und dasselbe, so weit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen. So oft diess auch schon versucht worden ist, und so verschieden man auch über die in dieser Beziehung gemachten Versuche urtheilen mag, die Auf-

gabe selbst bleibt stets dieselbe. Fragt man auch nur, warum das Wunder, mit welchem die Geschichte des Christenthums beginnt, gerade auf diesem Punkte der Weltgeschichte in den Zusammenhang derselben eingegriffen hat, so ist schon hiemit eine Reihe von Fragen eröffnet, welche nur vom Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aus beantwortet werden können. Die erste Aufgabe der Geschichte des Christenthums, oder der christlichen Kirche, kann daher nur sein, von dem Punkte aus, auf welchem das Christenthum in die Weltgeschichte eintritt, sich über seine geschichtliche Stellung überhaupt zu orientiren. Es kann diess nur dadurch geschehen, dass man das Christenthum vor allem darauf ansieht, ob sich an ihm nicht etwas zu erkennen gibt, das auf der einen Seite ebenso zum Wesen des Christenthums gehört, als sich auf der andern darin der allgemeine Charakter der Zeit seiner Erscheinung ausdrückt. Je bestimmter solche gemeinschaftliche Berührungspunkte hervortreten, ein um so helleres Licht fällt dadurch auf den geschichtlichen Ursprung des Christenthums selbst. In dieser Beziehung haben schon christliche Apologeten der alten Zeit es besonders bedeutungsvoll gefunden, dass das Christenthum gerade in dem Zeitpunkt erschien, in welchem das römische Reich den Gipfel der Weltherrschaft erstieg, und wenn sie auch daraus zunächst nur die Folgerung zogen, dass auch in den Augen der Heiden eine Religion nicht anders als segensvoll erscheinen könne, mit deren Epoche das römische Reich auf die höchste Stufe seiner Blüthe gelangte, so war ihnen auch so dieses Zusammentreffen des Christenthums mit der römischen Weltmonarchie so merkwürdig, dass sie es nicht für zufällig halten konnten [1]). Ihren eigentlichen Berührungspunkt aber haben beide in ihrer gleich universellen Tendenz. Es ist eine ächt welthistorische Betrachtung, dass in demselben Zeitpunkt, in welchem das römische Reich alle Völker der damaligen Welt vollends zu einer Universalmonarchie vereinigte, auch die Religion ihren Lauf durch die Welt begann, welche allen religiösen Partikularismus zur Universalität aufhob. In seinem Universalismus stand demnach das Christenthum auf derselben Stufe, auf welche sich auch schon das Römerthum in seiner Welt-

1) Man vergleiche das Fragment aus der Apologie des Bischofs Melito von Sardes bei Eusebius K.-G. 4, 26. und Origenes Contra Cels. 2, 30.

monarchie erhoben hatte. Es war überhaupt die Zeit, in welcher zuerst das allgemeine Weltbewusstsein diesen epochemachenden Fortschritt that. In demselben Verhältniss, in welchem durch die immer weiter um sich greifende Macht der Römer die Schranken und Scheidewände der Völker und Nationalitäten verschwanden, und alle unter dem Einen Oberhaupte derselben, die Unterschiede aufhebenden Einheit sich bewusst wurden, erweiterte sich überhaupt das geistige Bewusstsein, es musste die partikulären Bestimmungen, die den Einen von dem Andern trennten, mehr und mehr fallen lassen, und zum Allgemeinen sich erheben. Wie aber das allgemeine Streben der Zeit nach einer allumfassenden, alles Besondere und Einzelne in sich auflösenden Einheit in dem Universalismus des römischen Reichs zu seiner grossartigsten Erscheinung kam, so war er selbst der Zielpunkt, zu welchem der Gang der Weltgeschichte schon seit Jahrhunderten seine Richtung nahm. Seitdem durch Alexander den Grossen die Pforten des Orients dem Occident sich aufgeschlossen, und auf so vielen neueröffneten Wegen des belebtesten und vielseitigsten Völkerverkehrs griechische Sprache und Bildung durch alle Theile der damaligen Welt sich verbreitet hatten, war es nur ein neuer Schritt auf derselben Bahn der weltgeschichtlichen Entwicklung, dass nun durch die Herrschaft der Römer auch das neue Band einer politischen Einheit unter Formen, wie sie zuvor noch nie vorhanden waren, um die Völker geschlungen wurde. In dieser die Völker verbindenden Einheit, auf der Grundlage römischer Civilisation und Gesetzgebung, durch den ganzen wohlgegliederten Organismus des römischen Staates waren die Völker in ein solches Verhältniss zu einander gekommen, dass nicht nur alles Schroffe und Abstossende in der gegenseitigen Berührung sich verlieren, sondern selbst alles Nationale und Individuelle mehr und mehr in eine, die Unterschiede ausgleichende Allgemeinheit sich auflösen musste. Konnte doch dieser allgemeinen, die Völker nicht blos politisch, sondern auch durch ein neues geistiges Band mit einander verknüpfenden Einheit selbst das Volk sich nicht entziehen, das von Anfang an durch die Eigenthümlichkeit seines Nationalcharakters sich am meisten von allen andern Völkern unterschied, und zu allen Zeiten mit der grössten Hartnäckigkeit und Zähigkeit an ihr festhielt. Nachdem die Juden durch die doppelte Zertrümmerung ihres Staates unter

andere Völker und in die weite Welt gewaltsam hinausgeworfen worden waren, hierauf in den von den Nachfolgern Alexanders neugegründeten Reichen, gerade in denjenigen Städten, welche die Hauptpunkte des politischen und geistigen Völkerverkehrs wurden, ein sehr wichtiger Bestandtheil der neu sich bildenden Bevölkerung geworden waren, und überhaupt als Hellenisten die vielfachsten Elemente griechischer Bildung in sich aufgenommen hatten, wurden sie zuletzt auch in das immer weiter sich ausdehnende Netz der römischen Herrschaft hereingezogen, und das auf jüdischem Boden entstandene Christenthum traf so schon an der Stätte seiner Geburt mit der Macht zusammen, die seine Vorläuferin auf der Bahn der Welteroberung sein sollte. Der Universalismus des Christenthums hat so zu seiner wesentlichen Voraussetzung den Universalismus der römischen Weltherrschaft. Nur dürfen wir uns das Zusammentreffen dieser beiden Weltmächte nicht blos in der Weise denken, dass wir, nach der gewöhnlichen teleologischen Betrachtung, in den äussern Umständen und Verhältnissen, unter welchen das Christenthum in die Welt eintrat, eine besondere Gunst der göttlichen Vorsehung erkennen, welche, wie man meint, für die Ausführung ihrer Absichten keine passendere Zeit als eben diese hätte wählen können, wie wenn das Hauptmoment dieser Betrachtung nur darin läge, dass so viele neue Verkehrswege auch dem Christenthum seine Verbreitung durch die Provinzen des römischen Reichs erleichterten, und unter dem Schutze der römischen Polizei und Staatsverfassung so manche Hindernisse nicht stattfanden, welche den Boten des Evangeliums hätten hemmend in den Weg treten können [1]. Das Band, das beide mit einander verknüpft, liegt

1) Man vergleiche hierüber Origenes a. a. O. Auf den Einwurf des Celsus, wie die Sonne sich selbst zuerst dadurch zeige, dass sie alles Andere erleuchte, so hätte auch der Sohn Gottes sich selbst darstellen sollen, erwiedert Origenes, so habe er sich ja auch dargestellt, „die Gerechtigkeit ging ja auf in seinen Tagen, und die Fülle des Friedens kam gleich anfangs mit seiner Geburt, indem Gott die Völker für seine Lehre vorbereitete und dafür sorgte, dass alles unter den Einen römischen Kaiser zu stehen kam, damit nicht durch den Mangel einer Verbindung der Völker mit einander unter so vielen Beherrschern die Ausführung des Auftrags um so schwieriger würde, welchen Jesus seinen Aposteln mit den Worten gegeben hatte: gehet hin und lehret alle Völker. Geboren wurde ja Jesus unter Augustus, welcher, so zu sagen, die Vielheit auf der Erde in der Einheit

weit tiefer und innerlicher in der allgemeinen geistigen Bewegung der Zeit. Die Hauptsache ist, dass das Christenthum diese allgemeine Form des religiösen Bewusstseins, die es ist, nicht sein könnte, wenn nicht die ganze Entwicklung der Weltgeschichte bis auf die Zeit des Christenthums, die allgemeine geistige Bildung, die durch die Griechen das Gemeingut der Völker wurde, die die Völker vereinigende Herrschaft der Römer, mit allen ihren politischen Institutionen und der auf ihnen beruhenden allgemeinen Civilisation, die Schranken des Nationalbewusstseins durchbrochen und so Vieles aufgehoben hätte, was die Völker in ihren gegenseitigen Verhältnissen nicht blos äusserlich, sondern weit mehr innerlich von einander trennte. Der Universalismus des Christenthums hätte nie in das allgemeine Bewusstsein der Völker übergehen können, wenn er nicht den politischen Universalismus zu seiner Vorstufe gehabt hätte, er ist selbst wesentlich dieselbe allgemeine Form des Bewusstseins, zu welcher die Entwicklung der Menschheit bis auf die Zeit der Erscheinung des Christenthums schon fortgeschritten war.

Als eine dem Geiste der Zeit entsprechende, und durch die ganze bisherige Entwicklungsgeschichte der Völker vorbereitete allgemeine Form des religiösen Bewusstseins haben wir demnach das Christenthum auf dem Punkte aufzufassen, auf welchem es in die Weltgeschichte eintritt, aber was macht denn das Christenthum zu dieser allgemeinen Form? Als allgemeine Form des religiösen Bewusstseins erscheint das Christenthum darin, dass es die übrigen Religionen mehr und mehr zurückgedrängt, in sich aufgelöst und sich selbst über sie zur allgemeinsten Herrschaft in der Welt aufgeschwungen hat, es ist somit jenen partikulären Religionsformen gegenüber die absolute Religion, worin besteht aber das Absolute

---

seiner Regierung aufhob. Ein Hinderniss für die Verbreitung der Lehre Jesu durch die ganze Welt wäre die Vielheit der Reiche gewesen, nicht blos wegen des zuvor Gesagten, sondern auch desswegen, weil die Völker zur Vertheidigung ihres Vaterlandes beständig hätten Krieg mit einander führen müssen, wie es in den Zeiten vor Augustus war, als z. B. die Peloponnesier und Athener einander bekriegten. Wie hätte eine Friedenslehre, die nicht einmal das Unrecht am Feinde rächen lassen will, Raum gewinnen können, wenn nicht die Welt bei der Erscheinung Jesu schon überall in's Mildere umgeändert gewesen wäre"?

seines Wesens? Es kann zunächst nur darin gefunden werden, dass das Christenthum über alles Mangelhafte, Beschränkte, Einseitige, Endliche, worin der Partikularismus jener Religionsformen besteht, erhaben ist, dass es nicht polytheistisch ist, wie das Heidenthum, nicht an äusserlichen Gebräuchen und Satzungen, an dem Positiven einer rein traditionellen Religion hängt, wie das Judenthum, somit überhaupt als eine geistigere Form des religiösen Bewusstseins über ihnen steht. Allein hiemit ist noch sehr wenig gesagt, nichts, was sich nicht von selbst versteht, so bald von einer Vergleichung des Christenthums mit den beiden andern Religionen, welchen es gegenübertrat, die Rede ist. Beide waren damals, als das Christenthum zu seiner weltgeschichtlichen Bedeutung gelangte, längst in sich selbst zerfallen, sie waren inhaltsleere, in sich abgestorbene, rein äusserliche Formen geworden, die ihren innern Haltpunkt im religiösen Bewusstsein der Völker verloren hatten. Das Heidenthum war auf die Stufe einer geistlosen Volksreligion herabgesunken, in allen Gebildeten hatte der Glaube an die alten Götter von dem religiösen Bewusstsein sich mehr oder minder abgelöst, man sah in den Mythen, in welchen der fromme Glaube der Vorwelt seine schönsten religiösen Anschauungen ausgeprägt hatte, blosse Fabeln, in welchen kein geistiges Band mehr Inhalt und Form zur harmonischen Einheit verknüpfte, oder nur bildliche Formen für Ideen, die aus einem ganz andern Boden erwachsen waren, und nur das hielt das allgemeine Interesse für die nationale Religion noch aufrecht, dass sie als Staatsreligion mit allen Einrichtungen des Staatslebens zu eng verwachsen war, um von ihnen so leicht getrennt zu werden. Das Judenthum ruht zwar auf einer ganz andern religiösen Grundlage, die Religion der Väter war dem Juden nie ein leerer Name, und der religiöse Kultus bestand in dem ganzen Umfang seiner formenreichen Ceremonien mit ungeschwächtem Ansehen fort, aber die Spaltung in so viele Sekten und Parteien, die über die wichtigsten Fragen so wenig unter sich übereinstimmten, zeigte deutlich, dass auch hier die Nationalreligion in dem Zustand der Auflösung sich befand. Beide Religionen hatten auf diese Weise selbst für eine neue Religion Raum gemacht, und man kann es vom Standpunkt der teleologischen Betrachtung aus nur als eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung betrachten, dass das Christenthum gerade in dem Zeitpunkt in das Dasein

trat, in welchem eine so grosse Lücke im religiösen Leben der alten Welt auszufüllen war. Es lässt uns aber auch diess noch nicht in den innern Zusammenhang tiefer hineinsehen, in welchem das Christenthum als eine neue Form des religiösen Bewusstseins zu der ihm vorangehenden religiösen Entwicklung steht.

Gewöhnlich setzt man freilich den Hauptberührungspunkt zwischen den vorchristlichen Religionen und dem Christenthum neben allem demjenigen, was einen mehr oder minder schroffen Gegensatz bildete, nur in das negative Verhältniss, in welchem die erstern zu dem letztern standen, und in das eben dadurch geweckte religiöse Gefühl und Bedürfniss. Unglaube und Aberglaube, sagt man, waren zwar die im Heidenthum und Judenthum dem Christenthum entgegenstehenden Mächte, aber sie schlossen auch wieder Beziehungen in sich, welche den Uebergang zum Christenthum vermittelten, und hingen mit einer für dasselbe empfänglichen Gemüthsstimmung zusammen. Es gab auch einen Unglauben, welcher nur darum sich unglaubig verhielt, weil sein Bedürfniss zu glauben durch alles, was die alte Welt in Religion und Philosophie zu geben vermochte, nicht befriedigt werden konnte. Die menschliche Natur hat ein unverläugbares Bedürfniss der Anerkennung des Uebernatürlichen und der Gemeinschaft mit demselben, die Herrschaft eines alles verneinenden Unglaubens ruft nur ein um so heisseres Glaubensverlangen hervor. Ebenso lag auch einem grossen Theile des Aberglaubens ein Bedürfniss zu Grunde, das seine Befriedigung suchte und sie nur im Christenthum finden konnte, das Bedürfniss der Erlösung aus dem tief gefühlten Zwiespalt, einer Versöhnung mit dem unbekannten Gott, nach welcher die bewusste oder unbewusste Sehnsucht verlangte [1]. Man geht also hiemit überhaupt auf das unmittelbare religiöse Gefühl, als die Quelle der Empfänglichkeit für das Christenthum zurück. Unstreitig wurzelt auch das Christenthum, wie jede andere Religion in demselben ursprünglichen Grunde alles religiösen Lebens, so lange man aber das Christenthum nur darauf zurückführt, bleibt man noch zu sehr in dem weiten unbestimmten Kreise der subjektiven Beziehungen stehen. Die Frage ist nicht, welche eigenthümliche

---

1) Vgl. Neander, Allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Zweite Auflage. I. S. 7 f. 56 f.

Gemüthsverfassung bei den Einen oder den Andern die Ursache ihres Uebertritts zum Christenthum war, was sie in ihren individuellen Verhältnissen für den Inhalt desselben mehr oder minder empfänglich machte, sondern nur, wie sich das Christenthum, objektiv betrachtet, zu allem demjenigen verhielt, was die religiöse Weltentwicklung bis auf jene Zeit nicht blos ihrer negativen, sondern auch ihrer positiven Seite nach war. In demselben Verhältniss, in welchem die universelle Tendenz des Christenthums den Universalismus, zu welchem das Gesammtbewusstsein der Zeit schon durch die römische Weltmonarchie sich erweitert hatte, zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hatte, muss die religiöse und geistige Weltentwicklung überhaupt in einer innern objektiven Beziehung auch zu allem demjenigen stehen, was nicht blos den universellen, sondern auch den absoluten Charakter des Christenthums ausmacht. Dabei kommt es nun aber vor allem darauf an, dass man dieses Absolute des Christenthums selbst nicht zu eng und einseitig auffasst. Wollte man es blos darin finden, dass das Christenthum dem Glaubensbedürfniss des Menschen die willkommenste Befriedigung gibt, dass es eine übernatürliche Offenbarung, eine allgemeine Anstalt zur Versöhnung des Menschen mit Gott ist, oder dass es in der Person seines Stifters den Sohn Gottes und den Gottmenschen im Sinne der Kirche vor Augen stellt, so muss man doch wieder fragen, was das Christenthum in allen diesen Beziehungen so hoch über alles dasjenige stellt, was die vorchristliche Welt in denselben Beziehungen auf mehr oder minder analoge Weise auch schon zu haben glaubte. Eine übernatürliche Offenbarung wollte ja jede Religion sein, an Anstalten zur Versöhnung des Menschen mit Gott fehlte es auch zuvor schon nicht, und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott dachte man sich auch schon durch Wesen vermittelt, welche im Allgemeinen dieselbe Bestimmung hatten, wie der Sohn Gottes im christlichen Sinne. Was ist es also, was dem Christenthum einen so eigenthümlichen specifischen Vorzug vor allem demjenigen gibt, was in der vorchristlichen Welt eine nähere oder entferntere Verwandtschaft mit demselben hatte, und worin haben die verschiedenen Gesichtspunkte selbst, von welchen aus wir das Christenthum betrachten können, in deren jedem sich uns immer nur eine der verschiedenen Seiten zu erkennen gibt, die wir an dem Christenthum überhaupt unterscheiden können, ihre ge-

meinsame alles zusammenfassende Einheit? Es ist mit Einem Worte nur der geistige Charakter des Christenthums überhaupt, auf welchen wir in dieser allgemeinen Betrachtung zurückgehen können, dass es von allem blos Aeusserlichen, Sinnlichen, Materiellen weit freier ist als irgend eine andere Religion, tiefer als jede andere in der innersten Substanz des menschlichen Wesens und in den Principien des sittlichen Bewusstseins begründet ist, dass es, wie es selbst von sich sagt, keine andere Gottesverehrung kennt, als die im Geist und in der Wahrheit. Welche Anknüpfungspunkte gibt es demnach auch schon in der vorchristlichen und der dem Christenthum gleichzeitigen Welt, wenn wir seinen geistigen Charakter überhaupt, das Absolute seines Wesens in diesem weitesten und allgemeinsten Sinne ins Auge fassen, was ist in der allgemeinen Weltentwicklung das Nächste und Verwandteste, das es, seinem innern Wesen nach betrachtet, als Vorstufe zu seiner Voraussetzung hat?

Die beiden dem Christenthum vorangehenden Religionen waren, wie schon bemerkt worden ist, in einem solchen Zustand des Zerfalls und der Auflösung begriffen, dass aus ihnen auf dem Punkte, auf welchem sie mit dem Christenthum in Berührung kamen, allen denen, welche der Unvollkommenheit und Endlichkeit dieser Religionsformen, oder dessen, was sie an sich sind, sich bewusst geworden waren, nur das Gefühl einer unendlichen Leere, das Bedürfniss einer Befriedigung, die man in der ganzen Sphäre jener Religionen vergeblich suchte, die Sehnsucht nach einem neuen positiven Haltpunkt des religiösen Bewusstseins entgegen kommen konnte. Aber was hat denn jene Religionen so sehr in Zerfall gebracht und in sich aufgelöst, und wie hätte diess schon vor dem Christenthum geschehen können, wenn nicht etwas Anderes, das mächtiger als sie war, über sie gekommen wäre? Man macht sich gewöhnlich eine sehr irrige Vorstellung von solchen Uebergangsperioden, wie insbesondere die Zeit um die Erscheinung des Christenthums war, wenn man meint, sie seien nur Zeiten des Zerfalls und der Auflösung, eines völlig in sich erstorbenen religiösen und geistigen Lebens. Die Formen, in welchen bisher das religiöse Leben sich bewegte, zerfallen mehr und mehr, sie werden zuletzt völlig leere, des sie erfüllenden Inhalts entäusserte Formen, aber nur aus dem Grunde, weil sie

dem Geiste, welchem sie zur Vermittlung seines religiösen Bewusstseins dienten, zu eng und beschränkt geworden sind. Wo etwas Altes zerfällt, ist immer auch schon etwas Neues da, das an die Stelle desselben tritt, es könnte gar nicht in sich zerfallen, wenn nicht das Neue, sei es auch nur in seinem erst werdenden Anfang, schon da wäre, und an der Untergrabung und Durchlöcherung des bisher Bestehenden längst gearbeitet hätte; wenn auch für die äussere Erscheinung sich nicht so schnell eine neue Form des religiösen und geistigen Lebens gestaltet, so ist doch der bildende Geist längst im Stillen thätig, es gährt schon in der Tiefe und der in seinem ununterbrochenen Zusammenhang fortgehende Lebensprocess kann nicht ruhen, bis er es zu einer neuen Schöpfung gebracht hat. Der Zerfall der heidnischen Religion datirt sich nicht erst aus der Zeit der Erscheinung des Christenthums, ist am wenigsten erst durch das Christenthum selbst bewirkt worden, er hat schon seit der Zeit seinen Anfang genommen, als es nicht blos eine griechische Religion, sondern auch eine griechische Philosophie gab, welche sich nicht blos als kritische Reflexion über den mythischen Volksglauben stellte, sondern sich auch eine von ihm unabhängige, im Reiche des freien Gedankens sich erbauende Welt schuf, in welcher derselbe Geist, der in den Mythen der Volksreligion nicht mehr die adäquate Form seines Bewusstseins finden konnte, zu einer neuen Sphäre seines Denkens und Anschauens sich erhob. Neben der Religionslehre des Alten Testaments gibt es daher keinen geistigeren Berührungspunkt zwischen dem Christenthum und der vorchristlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit als die griechische Philosophie, deren Verhältniss zum Christenthum immer vorzugsweise in Betracht kommen musste, wenn man sich über die weltgeschichtliche Stellung desselben orientiren wollte. Aber auch hier hält man sich gewöhnlich weit mehr an die negative Seite dieses Verhältnisses als an die positive. Nur dem Platonismus gesteht man neben demjenigen, was auch an ihm nur als mangelhaft und einseitig erscheinen kann, den Vorzug zu, dass er durch Vergeistigung der religiösen Denkweise, durch die Zurückführung des Polytheismus auf eine gewisse Einheit des Gottesbewusstseins, durch Anregung mancher dem Christenthum verwandten Ideen, wie die Idee einer Erlösung, als Befreiung von der

dem Göttlichen entgegen stehenden blinden Naturgewalt, durch Erhebung zu einem über den Einfluss der Naturkräfte hinausliegenden Standpunkt des göttlichen Lebens dem Christenthum den Weg gebahnt habe. Um so ungünstiger urtheilt man dagegen nicht blos von dem Epikureismus, sondern auch dem Stoicismus. Es versteht sich ja von selbst, dass ein System des Atheismus und Eudämonismus, wie das epikureische, auch nicht die geringste Berührung mit dem Christenthum haben kann, aber auch in Ansehung des Stoicismus scheint nichts einen grösseren Contrast zu bilden, als der Demuthssinn des glaubigen Christen und die stolze Selbstgenügsamkeit des stoischen Weisen. Anders kann man auch nicht urtheilen, wenn man nur solche Punkte in's Auge fasst, in welchen die Gegensätze in ihrer schroffsten Spitze hervortreten. Die Aufgabe ist aber auch hier, statt auf Einzelnheiten zu sehen, alle jene Erscheinungen unter den allgemeinen Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung zu stellen. Es fragt sich daher, welche Stellung überhaupt die griechische Philosophie seit ihrer Hauptepoche zum Christenthum hat?

In welchem ganz andern Lichte erscheint diese Frage, wenn man auch nur an die bekannte, schon so oft zwischen Christus und Sokrates gezogene Parallele denkt! Hat diese Parallele ihre Wahrheit darin, dass das Christenthum der Endpunkt einer Richtung ist, welche wir auf dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie in ihren ersten Anfängen von Sokrates ausgehen sehen, so haben auch alle dazwischen liegenden Hauptformen der griechischen Philosophie eine vermittelnde Bedeutung für das Christenthum, und je genauer wir dem Gange folgen, welchen der denkende Geist in dieser wichtigsten Periode der Geschichte der griechischen Philosophie genommen hat, um so klarer wird uns auch werden, warum das Christenthum gerade an dieser bestimmten Stelle in die Weltgeschichte eingetreten ist. Setzt man freilich das Wesen des Christenthums einzig nur in seinen übernatürlichen Offenbarungscharakter, so ist nicht zu sehen, welches Interesse es haben soll, den Gesichtskreis, aus welchem wir seine Erscheinung zu betrachten haben, so weit zu ziehen und selbst auf die mit Sokrates beginnende Epoche zurück zu gehen. Aber das Christenthum hat ja in jedem Fall auch eine ächt menschliche Seite, und je schärfer wir seine ersten Anfänge in's Auge

fassen, die Art und Weise, wie es sich selbst in die Welt einführte und den Eingang zu den Herzen der Menschen zu gewinnen suchte, um so unmittelbarer erscheint es uns in seinem ächt menschlichen Charakter. In dem Ersten, womit es sich selbst ankündigt, in der Forderung des Insichgehens, der μετάνοια, die es an den Menschen macht, ist auch schon die Beziehung, in welche es sich zum Menschen setzt, und der ganze Standpunkt, von welchem aus es das Verhältniss des Menschen zu Gott auffasst, ausgesprochen. Es lässt vor allem den ernsten Ruf an den Menschen ergehen, den Blick in sein Inneres zu richten und in sich selbst einzukehren, sich selbst in der Tiefe seines eigenen Selbstbewusstseins kennen zu lernen, um zu wissen, in welchem Verhältniss er zu Gott steht und in welches er kommen soll, aller in seiner sittlichen Natur liegenden, das Verlangen der Erlösung weckenden Bedürfnisse in ihrem ganzen Umfang sich bewusst zu werden. Es beruht mit Einem Worte alles, was das Christenthum als Religion im absoluten Sinn ist, darauf, dass der Mensch sich als sittliches Subjekt weiss. Wäre nicht das sittliche Bewusstsein des Menschen in allen jenen Beziehungen, welche ihm seine tiefere Bedeutung geben, schon zu seiner vollen Entwicklung gekommen, so hätte auch das Christenthum nicht mit dem ihm eigenthümlichen Charakter einer ächt sittlichen Religion in die Menschheit eintreten können. Zum sittlichen Subjekt ist aber der Mensch erst dadurch geworden, dass überhaupt der Subjektsbegriff, das Princip der Subjektivität, in ihm zum Bewusstsein gekommen ist. Ist nun eben diess die epochemachende Bedeutung des Sokrates [1], die Einkehr des Subjekts in sich, das Insichgehen des Menschen, die Zurückziehung des Geistes aus der Aussenwelt in das Innere der Subjektivität, um in dem Inhalt des begrifflichen Denkens das an sich Wahre und Wirkliche anzuschauen, und ebenso auf dem praktischen Gebiet durch die Zurückführung der Tugend auf das Wissen, die Forderung der moralischen Selbsterkenntniss, die Vertiefung des sittlichen Bewusstseins in sich, in der innern Selbstgewissheit des Subjekts die Norm des Handelns zu haben, so sehen wir von diesem Punkte aus in den auf das allgemeine Wesen

1) Man vergleiche meine Schrift: das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tübingen 1837. S. 20 f.

der Dinge gerichteten Erkenntnisstheorien des Plato und Aristoteles, in den ethischen Systemen der Stoiker und Epikureer und in den weiter an sie sich anschliessenden Richtungen der Skepsis und des Eklekticismus eine Reihe von Entwicklungsmomenten vor uns, in welchen das praktische Interesse immer mehr das Uebergewicht über das theoretische erhielt, und die sittliche Natur des Menschen unter demselben Gesichtspunkt, aus welchem auch das Christenthum sie auffassen muss, zum Hauptgegenstand der denkenden Betrachtung gemacht wurde. Am unmittelbarsten und angelegentlichsten beschäftigten sich die beiden Systeme der Stoiker und der Epikureer mit der sittlichen Aufgabe des Menschen und den Bedingungen, unter welchen sie erreicht wird. Alle jene so vielfach erörterten Fragen über die Idee des Guten oder das höchste Gut, das Verhältniss der Tugend und der Glückseligkeit, den Werth des sittlichen Handelns u. s. w. sind nur der ethische Ausdruck für dieselbe Hauptfrage, welche das Christenthum von seinem religiösen Standpunkt aus dem Menschen stellt. So entgegengesetzt die Richtungen waren, welche die beiden Systeme nahmen, so diente doch ihr Gegensatz nur um so mehr dazu, das sittliche Bewusstsein zu wecken und nach allen Seiten so zu erweitern und auszubilden, dass dadurch der Boden vorbereitet wurde, auf welchem das Christenthum seine höhere sittlich-religiöse Aufgabe realisiren konnte. Mag auch der Stoicismus durch die Strenge und Reinheit seiner sittlichen Grundsätze den unbedingten Vorzug vor dem Epikureismus zu verdienen scheinen, so ist dagegen auch bei dem letztern mit Recht anerkannt worden [1]), dass er, indem er den Menschen von der Aussenwelt in sich selbst zurückführte und in der schönen Menschlichkeit eines in sich befriedigten gebildeten Gemüths das höchste Glück suchen lehrte, in seiner weicheren Weise so gut wie der Stoicismus in seiner strengeren, zur Entwicklung und Verbreitung einer freien und universellen Sittlichkeit beigetragen hat. Beide Systeme gingen von demselben leitenden Gedanken der nacharistotelischen Philosophie aus, der Forderung, dass sich das Subjekt in sein reines Selbstbewusstsein zurückziehe, um in diesem seine unbedingte

1) Man vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen 3, 1. Tübingen 1852. S. 263 f.

Befriedigung zu finden, indem aber das eine die Bestimmung und die Glückseligkeit des Menschen allein in der Unterordnung des Einzelnen unter die Vernunft und das Gesetz des Ganzen in der Tugend, das andere in der Unabhängigkeit des Individuums von allem Aeussern und in dem Bewusstsein dieser Unabhängigkeit, in der Ungestörtheit des individuellen Lebens, in der Schmerzlosigkeit fand, und so beide nur auf entgegengesetzten Wegen auf dasselbe Ziel hinstrebten, die Freiheit des Selbstbewusstseins, stellten sie sich ebendamit auf einen mit dem religiösen Grundbewusstsein des Christenthums sehr contrastirenden Standpunkt. Das Ideal des stoischen Weisen ist dem Christenthum ebenso fremd, wie das des epikureischen, und das gleiche Bestreben der beiden Systeme, den Menschen frei auf sich selbst zu stellen, und in der Unendlichkeit seines denkenden Selbstbewusstseins von dem Aeussern schlechthin unabhängig zu machen, steht in beiden in demselben Gegensatz zu dem Abhängigkeitsgefühl des Christenthums. Wenn aber selbst schon der Stoiker sich genöthigt sah, von der Höhe seines sittlichen Idealismus herabzusteigen, und in der Rücksicht auf das praktische Bedürfniss seine Schranke anzuerkennen, so darf man ja nur dem weiteren Gange, welchen die griechische Philosophie von jenen Systemen zu der Skepsis, als einer neuen Form ihrer Entwicklung, nahm, folgen, um zu sehen, wie jene Schrankenlosigkeit des Bewusstseins zuletzt nur dahin führte, dass man durch den Widerspruch so entgegengesetzter, sich gegenseitig aufhebender Richtungen der Schranken seines Wissens sich bewusst wurde, und durch den völligen Verzicht auf das Wissen sich in sich selbst zurückzog. Und da nun auch das sich in sich selbst zurückziehende Subjekt in seiner abstrakten, auf sich selbst beruhenden Subjektivität sich nicht so schlechthin unthätig verhalten konnte, dass es sich nicht dem Einen oder dem Andern als dem Wahrscheinlichern zuwandte, so ging aus der Skepsis selbst wieder die eklektische Richtung hervor, als diejenige Denkweise, welche nicht nur durch die Auswahl des Besten aus dem Vorhandenen und die Lostrennung des Einzelnen aus der Consequenz des Systems das Schroffe und Einseitige der früheren Standpunkte milderte, sondern sich auch dazu eignete, das religiöse Interesse mit dem praktischen zu verknüpfen. Der Eklekticismus, wie er in der Zeit um die Erscheinung

des Christenthums die am meisten verbreitete Denkweise war, bildete sich zu einer Popularphilosophie und natürlichen Theologie aus, die in den Schriften der Hauptvertreter dieser Richtung, eines Cicero, Seneca, Epiktet, Marc-Aurel, so viele dem Christenthum verwandte Elemente enthält, dass wir in ihren Ansichten und Lehren nicht nur die bewährtesten und dem praktischen Interesse am meisten entsprechenden Resultate aller früheren Untersuchungen vor uns haben, sondern auch schon ganz auf dem Boden einer christlichen Religions- und Sittenlehre zu stehen glauben und nicht selten noch besonders durch den christlich lautenden Inhalt einzelner Sätze überrascht werden. Der feste Punkt, von welchem diese eklektische Ansicht ausging, die für die verschiedenen Meinungen, die sie zu prüfen hatte, auch einen Maassstab der Entscheidung haben musste, ist bei Cicero namentlich, dem bekanntesten und populärsten dieser Eklektiker, das unmittelbare Bewusstsein, die innere Selbstgewissheit, das natürliche Wahrheitsgefühl oder das angeborene Wissen. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, die Natur hat unserem Geiste nicht blos eine sittliche Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliches Mitgift verliehen, nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe liegt uns ob. Je näher der Einzelne noch der Natur steht, um so reiner wird er diese selbst in sich abspiegeln, wir lernen von den Kindern, was der Natur gemäss ist. Auf dem gleichen Grunde ruht der Glaube an die Gottheit: vermöge der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewusstsein unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gegeben, der Mensch darf sich nur seines Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden. Die Natur selbst belehrt uns daher über das Dasein Gottes, und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre allgemeine Anerkennung [1]. Wie klar sehen wir schon in diesen wenigen Sätzen die Grundzüge einer natürlichen Theologie, die in der Folge innerhalb des Christenthums selbst auf ächt christlichem Grunde sich weiter fortbaute. Ist das Selbstbewusstsein unmittelbar auch das Gottesbewusstsein, so ist diese Ansicht hiemit schon auf dem Wege, in letzter Beziehung auch ihr ursprüng-

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 371 f.

liches Wissen als ein blos gegebenes zu betrachten, und in dem unmittelbaren Bewusstsein aus einer höhern, über dem endlichen Subjekt stehenden Erkenntnissquelle die Offenbarung der Gottheit zu empfangen. Ist doch in der Folge selbst der Neuplatonismus, in welchem der Begriff einer solchen Offenbarung seine höchste, freilich nur spekulative, Vollendung erhielt, aus demselben Eklekticismus hervorgegangen.

Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich uns aus ihnen, wie das Christenthum, auch von dieser Seite betrachtet, auf einem Punkte in die allgemeine Entwicklungsgeschichte der Menschheit eintrat, auf welchem wir von selbst auf einen sehr beziehungsreichen Zusammenhang zurückgewiesen werden. Es ist derjenige Punkt, auf welchem in der heidnischen Welt das sittliche Bewusstsein sich schon in seiner tiefern Bedeutung aufgeschlossen hatte und das Geistigste und praktisch Wichtigste, was die griechische Philosophie als Resultat der ganzen Reihe ihrer ethischen Bestrebungen aus sich hervorgebracht hatte, der wesentliche Inhalt des allgemeinen Zeitbewusstseins geworden war. Es stand als allgemein anerkannte Wahrheit fest, dass der Mensch ein sittliches, unter eine bestimmte sittliche Lebensaufgabe gestelltes Subjekt sei. Das Christenthum ist selbst der Hauptpunkt, in welchem die verschiedenen, dasselbe Ziel verfolgenden Richtungen zusammentreffen, um in ihm ihren festbestimmten Begriff und inhaltsreichsten Ausdruck zu erhalten. Es ist diess die der heidnischen Welt zugekehrte Seite des Christenthums, auf welcher es sich uns in seinem weltgeschichtlichen Zusammenhang darstellt, da es aber als die absolute Religion auf gleiche Weise die Einheit der beiden andern Religionen ist, so ist auch die andere gegen das Judenthum hin liegende Seite in Betracht zu ziehen, um zu sehen, wie es auch von dieser Seite alles in sich begreift, was eine höhere geistige Bedeutung gewonnen hatte.

Zu dem Judenthum, auf dessen Boden das Christenthum selbst hervortrat, steht es in einem weit engeren und unmittelbareren Verhältniss. Es will selbst nur das vergeistigte Judenthum sein, und geht mit den tiefsten Wurzeln seines Ursprungs in den Boden der alttestamentlichen Religion zurück. Wie im Heidenthum in der griechischen Philosophie der Inhalt des sittlichen Bewusstseins sich bis zu der Stufe entwickelt hat, auf welcher das Chri-

stenthum selbst sich mit ihm zusammenschliessen konnte, so theilt es mit dem Judenthum dasselbe religiöse Interesse. Der specifische Vorzug des Judenthums vor allen Religionsformen des Heidenthums ist sein reiner, monotheistisch geläuterter Gottesbegriff, welcher seit der ältesten Zeit die wesentliche Grundlage der alttestamentlichen Religion war. In seinem Gottesbewusstsein weiss sich daher das Christenthum vor allem mit dem Judenthum Eins, der Gott des Alten Testaments ist auch der Gott des Neuen, und alles, was das Alte Testament über die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt, die absolute Erhabenheit und Heiligkeit seines Wesens lehrt, ist auch ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Lehre. Aber der alttestamentliche Gottesbegriff hat auf der andern Seite auch ein so ächt nationales Gepräge, dass der ganze damit zusammenhängende und daraus hervorgegangene Partikularismus in dem entschiedensten Gegensatz zum Christenthum steht. Von allem Einseitigen und Mangelhaften dieser Art, von allem, was nur dem beschränkten Gesichtskreis der jüdischen Theokratie angehört, oder noch den anthropomorphischen und anthropopathischen Charakter der alterthümlichen Anschauungsweise an sich trägt, musste der alttestamentliche Gottesbegriff erst befreit und geläutert werden, wenn er für das Christenthum auf seinem universellen und absoluten Standpunkt die adäquate Form des religiösen Bewusstseins sein sollte. Der Gang, welchen die Geschichte des jüdischen Volkes nahm, brachte es von selbst mit sich, dass, wie überhaupt die religiösen Vorstellungen auf verschiedene Weise sich modificirten, so auch das religiöse Bewusstsein in seiner fortschreitenden Entwicklung allmählig sich erweiterte und vergeistigte, auf der andern Seite hatten aber die Schicksale des Volkes auch die Folge, dass es nur um so mehr an seinem beschränkten Partikularismus, seinen nationalen Vorurtheilen und überlieferten Satzungen festhielt. Zu einer durchgreifenden Veränderung kam es in dieser Beziehung erst unter den Verhältnissen, in welchen die Juden in den nach Alexander des Grossen Tode entstandenen Reichen, namentlich in Aegypten und in einer Stadt, wie Alexandrien, sich befanden. Hier erfolgte zuerst jene Umgestaltung des Judenthums, durch welche es aus den Schranken seiner nationalen und politischen Abgeschlossenheit heraustrat, und sich dem Einfluss neuer ihm ursprünglich

fremder und widerstreitender Ideen öffnete [1]). War schon durch die Zerstreuung der Juden unter auswärtige Völker ein neues Mittelglied entstanden, das durch die Verschmelzung des Judenthums mit griechischer Sitte und Bildung, die die natürliche Folge hievon war, für den allgemeinen geistigen und religiösen Entwicklungsgang sehr wichtig werden musste, so erlangte der auf diesem Wege entstandene Hellenismus dadurch vollends seine grosse weltgeschichtliche Bedeutung, dass aus ihm in der griechisch-jüdischen Philosophie, wie sie in Alexandrien sich bildete, eine ganz neue Form des Bewusstseins hervorging. Je kräftiger die Juden an einem solchen Orte von den Einwirkungen des griechischen Geistes berührt wurden, um so weniger konnten sie dem Reize widerstehen, sich mit den Ideen und Lehren der griechischen Philosophie genauer bekannt zu machen. Schon das Interesse, das dabei zu Grunde lag, hätte ohne ein Hinausgehen über den Standpunkt des reinen Judenthums nicht entstehen können, je tiefer sie aber durch die fortgehende Beschäftigung mit der griechischen Philosophie in sie hineingezogen wurden, um so grösser musste mehr und mehr der Conflikt werden, in welchen sie mit ihrem national religiösen Bewusstsein kamen. Auf der einen Seite konnten sie sich des Interesses, das die neuen Ideen für sie gewonnen hatten, nicht mehr entschlagen, auf der andern behauptete aber auch der väterliche Glaube sein altes unveräusserliches Recht. Dieser Widerspruch musste daher irgendwie ausgeglichen werden. Die Vermittlerin desselben wurde, wie bekannt ist, die allegorische Schrifterklärung. Da nach der Ansicht, welche der Jude von seinen Religionsschriften hatte, nichts wahr sein konnte, was nicht auch schon in ihnen enthalten war, so mussten sie auch die Quelle der neuen Ideen sein, die man in sich aufgenommen hatte, und es kam nur darauf an, den rechten Schlüssel zur Auslegung der Schriften des Alten Testaments zu haben, so konnte man dieselben Ideen, die man, ohne sich dessen bewusst zu sein, in sie hineingelegt hatte, aus ihnen auch wieder herauserklären. Auf diese Weise entstand eine ganz neue Form des Ju-

---

1) Vgl. Georgi, die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus in Illgen's Zeitschrift für hist. Theologie. 1839. H. 3. und 4.

denthums. Während man nur das Alte festzuhalten glaubte, hatte man an die Stelle des Alten etwas ganz Neues gesetzt, und die Schriften des Alten Testaments, die auch das Neue enthalten sollten, waren dadurch die blosse Form für einen Inhalt geworden, welcher weit über sie hinausging. Der eigenthümliche Charakter dieses alexandrinischen Judenthums bestand darin, dass die Schranken des alten jüdischen Partikularismus so weit durchbrochen und aufgehoben wurden, als diess überhaupt möglich war, ohne den Standpunkt der alttestamentlichen Religion völlig aufzugeben, die Lehren derselben erhielten eine vielfach modificirte, im Allgemeinen freiere und geistigere Gestalt, es kamen neue Ideen hinzu, die aus einer ganz andern als der jüdischen Weltanschauung genommen waren, und insbesondere wurde der alttestamentliche Gottesbegriff weit über alles dasjenige hinausgerückt, was blos der beschränkten Sphäre der jüdischen Theokratie angehörte. Die grosse Bedeutung, welche die alexandrinische Religionsphilosophie auf der höchsten Stufe ihrer Ausbildung, auf welcher sie uns in den Schriften Philo's erscheint, in der Folge für die christliche Theologie erhielt, ist der deutlichste Beweis für die nahe Verwandtschaft der ihr zu Grunde liegenden Denkweise mit dem Geiste des Christenthums, hier haben wir ihr blos in dem Kreise weiter nachzugehen, in welchem sie mit dem Christenthum auf dem Boden seines Ursprungs in die nächste Berührung kam. Von diesem Gesichtspunkt aus sind die beiden Sekten der Therapeuten und Essener, insbesondere die letztern, eine sehr beachtenswerthe Erscheinung. Wie die Therapeuten das Mittelglied zwischen dem griechisch-alexandrinischen Judenthum und den palästinensischen Essenern sind, so gehören die letztern selbst, ungeachtet der so nahen Beziehung, in welcher sie zu den ägyptischen Therapeuten stehen, mit den Sekten zusammen, in welche sich das palästinensische Judenthum theilte, als diejenige Form desselben, in welcher die griechisch-alexandrinische Anschauungsweise auch für den palästinensischen Juden das Interesse einer tief religiösen Lebensansicht gewonnen hatte. Eben diess setzt sie auch in eine sehr nahe Beziehung zum Christenthum. So wenig auch daran zu denken ist, dass das Christenthum selbst seinen Ursprung aus dem Essäismus genommen habe, so wenig lässt sich doch verkennen, dass die religiöse Lebensansicht der Essener mit dem

ursprünglichen Geiste des Christenthums weit näher verwandt ist, als alles dasjenige, was den unterscheidenden Sektencharakter der Pharisäer und Sadducäer ausmacht. Wenn sie auch auf äussere Gebräuche grossen Werth legten, so waren sie doch weder in den Satzungen und Traditionen des pharisäischen Judenthums, noch in der Aeusserlichkeit des levitischen Tempelcultus befangen, ihre Religiosität hatte einen geistigern und innerlichern Charakter und eine durchaus praktische Richtung. Ihre höchste Lebensaufgabe war, sich über das Materielle und Sinnliche zu erheben, und ihr ganzes Thun zu einer steten Uebung alles dessen zu machen, was sie diesem Einen Ziele zuführen konnte. Als Seelenärzte, wie sie ihr Name Essener bezeichnete, wollten sie von allen Mitteln Gebrauch machen, die dazu geeignet schienen, der Seele ihr gesundes, heilkräftiges Leben zu verleihen, und einen für die Einflüsse und Offenbarungen der höhern Welt stets offenen Sinn zu erhalten. Neben Anderem, was uns an den Geist des Urchristenthums erinnern kann, wie das Verbot des Eides, der Eifer in der Uebung der Pflichten der Menschenliebe, die Gemeinschaft der Güter, ist ein besonders charakteristischer Zug der Grundsatz der freiwilligen Armuth, eine Ansicht von der Armuth, welcher zufolge sie lieber arm in dieser Welt leben und in ihr so wenig als möglich besitzen wollten, um desto reicher an Gütern der künftigen Welt zu werden [1]), derselbe Armuthssinn, um dessen willen das Christenthum seine ersten Jünger als Arme im Geiste selig preist. Ist mit Recht anzunehmen, dass der Essäismus auch in solchen, in welchen er nicht gerade mit allen jenen Zügen ausgeprägt war, mit welchen die Sekte der Essener geschildert wird, seine Freunde und Anhänger hatte, dass er überhaupt eine weitverbreitete Denkweise und eine mit verschiedenen Modifikationen bald mehr bald weniger streng geübte Lebensansicht war, dass vom essenischen Geiste alle diejenigen mehr oder minder berührt waren, die in der allgemeinen Grundrichtung einer vom Aeussern in das Innere gekehrten Religiösität unter sich zusammen stimmten, so ist ge-

1) Vgl. meine Comment. de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda 1831, und die daselbst S. 30 aus Philo, Quod liber sit q. v. ed. Mang. Vol. II. S. 457 de vita contempl. S. 473 und Josephus de bello jud. 2, 8, 3. angeführten Beweisstellen, auch Dähne, die jüd.-alex. Religionsphilosophie I. S. 476 f.

wiss der Essäismus einer der geistigsten Berührungspunkte zwischen dem Judenthum und Christenthum. Und wie nahe liegen die so verwandten Erscheinungen des religiösen Lebens auch äusserlich zusammen, da die Essener in denselben jüdischen Grenzländern einer mit Heiden vermischten Bevölkerung, in welchen das Christenthum seine Predigt von der Seligkeit der Armen erschallen liess, ihre Wohnsitze hatten! Wo konnte das den Armen gepredigte Evangelium empfänglichere Herzen treffen, als in diesen Stillen im Lande, deren Frömmigkeit so manche der Grundstimmung, aus welcher das Christenthum selbst hervorging, verwandte Elemente in sich schloss?

So laufen demnach alle diese verschiedenen, von so verschiedenen Punkten ausgehenden Richtungen immer wieder in demselben Hauptpunkte zusammen, und das Christenthum erscheint, in seinen weltgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt, als die natürliche Einheit aller dieser Elemente, die bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einem und demselben Entwicklungsgange angehören, welcher, je weiter er allmählig fortschreitet, und immer schärfer alles von sich ausscheidet, was nur das Gepräge des Partikulären und Subjektiven an sich trägt, zuletzt seinen Ausgangspunkt nur da haben kann, wo der Ursprung des Christenthums liegt. Wie sollte also das Christenthum selbst nur als eine rein übernatürliche Erscheinung anzusehen sein, als ein schlechthiniges Wunder, das ohne alle natürliche Vermittlung in die Weltgeschichte hereingekommen ist, und eben desswegen aus keinem geschichtlichen Zusammenhang begriffen werden kann, wenn uns doch überall, wohin wir uns auch wenden, so viele Anknüpfungs- und Berührungspunkte begegnen, in welchen es mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit auf's Innigste zusammenhängt? Es enthält nichts, was nicht auch durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwicklung entgegen geführt worden ist, auf welcher es uns im Christenthum erscheint, nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniss des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewusstseins sich geltend gemacht hätte. Wie kann man sich demnach

wundern, dass das, was längst auf so verschiedene Weise das Ziel alles vernünftigen Strebens war, und dem mehr und mehr sich entwickelnden Bewusstsein der Menschheit als sein wesentlichster Inhalt mit innerer Nothwendigkeit sich aufdrang, endlich auch in der Form, in welcher es im Christenthum hervortrat, seinen einfachsten, reinsten und natürlichsten Ausdruck gefunden hat?

Allein am Christenthum selbst sind ja sehr verschiedene Seiten seines Wesens zu unterscheiden, die nicht unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden können. Es fragt sich daher, ob das Gesagte von dem Christenthum in seinem ganzen Umfang gilt, oder nur von einer bestimmten Seite desselben, ob gerade von demjenigen, was wir als den eigentlichen Kern und substanziellen Mittelpunkt desselben betrachten müssen. Betrachtet man das Christenthum aus dem bisher erörterten Gesichtspunkt, so versteht sich freilich von selbst, dass man sich vor allem an diejenige Seite desselben hält, auf welcher alle jene Anknüpfungs- und Berührungspunkte liegen, die es in eine so nahe und innige Beziehung zu der ganzen vorangehenden Entwicklungsgeschichte der Menschheit setzen. Aber macht denn das, was auf dieser Seite liegt, auch das ursprüngliche und substanzielle Wesen des Christenthums aus, ist es nicht das blos Secundäre und Untergeordnete? Kann man überhaupt von dem Wesen und Inhalt des Christenthums reden, ohne zum Hauptgegenstand der Betrachtung vor allem die Person seines Stifters zu machen, und den eigenthümlichen Charakter des Christenthums eben darin zu erkennen, dass es alles, was es ist, einzig nur durch die Person seines Stifters ist, so dass es demnach sehr gleichgültig wäre, das Christenthum seinem Wesen und Inhalt nach aus dem Gesichtspunkt seines weltgeschichtlichen Zusammenhangs aufzufassen, da ja seine ganze Bedeutung durch die Persönlichkeit seines Stifters so bedingt ist, dass die geschichtliche Betrachtung nur von ihr ausgehen kann?

Diese Frage führt uns auf die Quellen der evangelischen Geschichte zurück, und auf den Unterschied, welcher den neuesten kritischen Untersuchungen zufolge unter ihnen gemacht werden muss [1]). Die Quellen der evangelischen Geschichte sind die vier

1) Man vergleiche meine Schrift: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847. Köstlin, der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien. Stuttg. 1853.

Evangelien, aber die grosse Frage ist, in welches Verhältniss man das vierte zu den drei ersten setzt. Man darf es sich nicht verbergen, dass die ganze Auffassungsweise des Christenthums eine wesentlich verschiedene ist, je nachdem man entweder die durchgängige Uebereinstimmung der vier Evangelien voraussetzt, oder die Differenzen, welche zwischen dem johanneischen Evangelium und den drei synoptischen stattfinden, als einen Widerspruch anerkennt, welcher auf dem geschichtlichen Wege nicht gelöst werden kann [1]). Nimmt man an, dass die vier Evangelien harmonisch zusammenstimmen, so ist die absolute Bedeutung, welche das johanneische Evangelium der Person Jesu gibt, so schlechthin bestimmend für die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte, dass man im Christenthum, als der Thatsache der Menschwerdung des ewigen Logos, nur ein Wunder im höchsten absoluten Sinne sehen kann, das Menschliche verschwindet im Göttlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, und bei allen Differenzen zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten kann die entscheidende Auktorität nur auf die Seite des letztern fallen. Hiemit ist nun aber die geschichtliche Auffassung der evangelischen Geschichte aufgege-

---

1) Die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt, ist nicht die Authentie des johanneischen Evangeliums, wer auch das Evangelium geschrieben haben mag, der Apostel Johannes oder ein Anderer, es lässt sich die evidente Thatsache nicht läugnen, dass die evangelische Geschichte selbst im vierten Evangelium eine wesentlich andere ist, als in den drei ersten. Da man nur die Wahl hat, diese geschichtliche Differenz entweder anzuerkennen oder zu läugnen, so ist hier der Punkt, von welchem zwei so wesentlich verschiedene Richtungen ausgehen, dass sich ihre Divergenz auf die ganze Auffassung der Kirchengeschichte erstreckt. Wer über jene Differenz dogmatisch hinwegsieht, wird auch die Geschichte der Kirche überhaupt mit ganz andern Augen betrachten, als wer ohne ein solches Interesse überhaupt den Grundsatz hat, das geschichtlich Gegebene aus dem rein geschichtlichen Gesichtspunkt zu betrachten. Was übrigens die Frage über den Verfasser betrifft, so fahre man nur fort, das bekannte kritische Dilemma in Betreff des johanneischen Ursprungs des Evangeliums und der Apokalypse in der Weise zu schärfen, wie diess von Lücke in der neuen Auflage seiner Einleitung in die Offenbarung des Johannes 1852. S. 659—744. mit allem Recht geschehen ist, so wird keine Sophistik es hindern können, dass nicht bei unbefangener Abwägung der äussern Zeugnisse für den johanneischen Ursprung der beiden Schriften das entschiedene Uebergewicht auf die Seite der Apokalypse fällt.

ben, das Wunder ist so überwiegend und übergreifend, dass man in ihr nirgends auf einem festen historischen Boden steht; dazu kommt, dass, um nur dem Einen Evangelium das Recht seines absoluten Wunders zu lassen, die historische Glaubwürdigkeit der drei andern Evangelien so herabgesetzt werden muss, dass sie im Grunde gar nicht mehr als historische Quelle gelten können. Aus allen diesen Schwierigkeiten ist nur dadurch herauszukommen, dass man sich überzeugt, das johanneische Evangelium stehe überhaupt in einem ganz andern Verhältniss zu den drei andern, als man gewöhnlich annimmt. Kann ein Evangelium, wie das johanneische in seinem Unterschied von den synoptischen und seinem ganzen Geist und Charakter nach ist, unmöglich für eine rein geschichtliche Darstellung auch nur in dem Sinne gehalten werden, in welchem es die synoptischen Evangelien sind, so kann man sich bei allen Differenzen der evangelischen Geschichte nur auf die Seite der letztern stellen. Dadurch erhält man erst, während die Gleichstellung des Johannes mit den Synoptikern nur dazu dienen kann, durch den von der einen Seite wie von der andern mit demselben Recht erhobenen Widerspruch das Ganze der evangelischen Geschichte in Frage zu stellen, eine festere geschichtliche Basis, nur muss auch auf ihr der Kreis der kritischen Geschichtsbetrachtung noch enger gezogen werden. Nach den Ergebnissen der neuesten Untersuchungen über das Verhältniss der Evangelien zu einander können auch die Synoptiker nicht schlechthin einander gleichgestellt werden. Da das Markusevangelium in einem solchen Abhängigkeits-Verhältniss zu den beiden andern steht, dass wir in ihm keine selbstständige Quelle annehmen können [1]), dem Lukasevangelium aber der Paulinismus seines Verfassers gleichfalls das Gepräge einer eigenthümlichen Darstellung aufgedrückt hat, so ist es nur das Matthäusevangelium, auf das wir als die relativ ächteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte zurückgeführt werden. Fassen wir aber den Inhalt des Matthäusevangeliums selbst näher in's Auge, so können wir auch in ihm wieder verschiedene Bestandtheile unterscheiden, den Lehrinhalt und die

---

1) Man vergleiche meine Schrift: Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Tüb. 1851. Theol. Jahrb. 1853. S. 54 f. Köstlin a. a. O. S. 310 f.

rein geschichtliche Erzählung. Wie schon die alte Tradition von Matthäus meldet, er habe die λόγια, die Aussprüche und Reden Jesu, den Hebräern in hebräischer Sprache schriftlich verfasst, so machen auch in unserem griechischen Matthäusevangelium die Lehrvorträge und Reden Jesu, wie vor allem schon an der die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu so bedeutungsvoll eröffnenden Bergrede zu sehen ist, so sehr den überwiegenden Inhalt, die eigentliche Substanz des Evangeliums aus, dass wir daraus mit Recht schliessen können, welches Gewicht von Anfang an darauf gelegt wurde, das Leben und die ganze Erscheinung Jesu unter diesem Gesichtspunkt aufzufassen. Und der Inhalt dieser Aussprüche und Reden ist nicht zunächst das, was eine andere ihrem ganzen Charakter nach wesentlich verschieden erscheinende Darstellung zur principiellen Voraussetzung auch der Lehre macht, die Person Jesu selbst und ihre übermenschliche Würde, sondern das menschlich Nahe, das das sittlich religiöse Bewusstsein unmittelbar Ansprechende, die einfache Antwort auf die zuerst sich aufdringende Frage, wie der Mensch gesinnt sein muss, und was er zu thun hat, um in das Reich Gottes zu kommen. Es soll hiemit nicht gesagt werden, dass die Person Jesu nicht auch im Matthäusevangelium zu ihrer vollen Bedeutung kommt, dass nicht selbst schon die Bergrede sie in derselben hindurchblicken lässt, gleichwohl aber steht das Persönliche in der ganzen Umgebung der Bergrede gleichsam noch im Hintergrund der Scene, es ist nicht sowohl die Person, die der Rede ihre Bedeutung gibt, als vielmehr das Inhaltsschwere der Rede, das die Person selbst erst in ihrem wahren Licht erscheinen lässt, es ist die Sache selbst, die hier spricht, die innere, unmittelbar an die Herzen der Menschen dringende Macht der Wahrheit, die sich hier in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung ankündigt.

Worin besteht nun aber dieses Unmittelbare und Ursprüngliche, dieses Principielle des Christenthums, wie es sowohl in der Bergrede, als auch in den Parabeln und dem übrigen Lehrinhalt des Matthäusevangeliums ausgesprochen ist? Es lässt sich kurz in folgende Hauptmomente zusammenfassen.

Tiefer und umfassender können wir nirgends in den innersten Mittelpunkt der Grundanschauung und Grundstimmung hineinblicken, aus welcher das Christenthum hervorgegangen ist, als in den Makarismen der Bergrede. Was spricht sich in allen jenen

Seligsprechungen der Armen im Geiste, der Traurigen, der Sanftmüthigen, der nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, der am Herzen Reinen, der Friedfertigen, der um der Gerechtigkeit willen Verfolgten anders aus, als ein vom tiefsten Gefühl des Druckes der Endlichkeit und aller Widersprüche der Gegenwart durchdrungenes, aber in diesem Gefühl über alles Endliche und Beschränkte weit übergreifendes, unendlich erhabenes religiöses Bewusstsein? Der prägnanteste Ausdruck dieses urchristlichen Bewusstseins ist die Armuth der mit Recht an der Spitze aller Seliggepriesenen stehenden Armen im Geiste [1]. Unter diesen Armen im Geiste darf man aber nicht nach der gewöhnlichen Erklärung dieses Ausdrucks blos solche verstehen, die im Bewusstsein ihrer geistigen Bedürfnisse sich innerlich arm und leer fühlen. Zum vollen Begriff dieser Armuth gehört wesentlich auch die äussere, leibliche Armuth, über welche man nicht hinwegsehen darf, da nicht nur Lukas in der Parallelstelle 6, 20. statt der πτωχοὶ τῷ πνεύματι des Matthäus schlechthin von den πτωχοὶ spricht, sondern auch der Geschichte zufolge das Evangelium seine ersten Bekenner vorzugsweise nur im Kreise der Armen gewann. Geht man davon aus, so ist diese Armuth im Geiste eine solche Armuth, welche geistig betrachtet das gerade Gegentheil dessen bedeutet, was sie äusserlich zu sein scheint. Indem diese Armen das, was sie als Arme sind, auch gern und willig sind, mit ihrem eigenen freien Willen nichts anders sein wollen, als sie sind, gilt ihnen ihre Armuth als ein Zeichen und Beweis davon, dass sie, wenn auch äusserlich arm, doch nicht an sich arm sind, dass sie eben desswegen, weil sie hier die Armen, nichts Habenden sind, um so gewisser dort das Gegentheil dessen sein werden, was sie hier sind. Sie sind die Armen, die nichts haben und doch alles haben. Sie haben nichts, weil sie als leiblich Arme nichts von allem demjenigen haben, was zum Besitz in dieser Welt gehört, und alles, was sie in der künftigen Welt als ihr Eigenthum betrachten dürfen, für sie etwas blos Künftiges ist. In diesem Nichtshaben ist das Element ihres Seins und Lebens nur die Sehnsucht und das Verlangen nach dem, was sie nicht haben, aber in diesem Sehnen und Verlangen haben sie an sich schon alles, was der Gegenstand ihres Sehnens und Verlangens ist.

---

1) Man vgl. meine krit. Untersuchungen S. 447 f.

Sie sind als die nichts Habenden die alles Habenden, ihre Armuth ist ihr Reichthum, das Himmelreich ist schon jetzt ihr eigenstes Eigenthum, weil sie, so gewiss sie hier nichts haben, so gewiss dort alles haben. In diesem Kontrast des Habens und Nichthabens, der Armuth und des Reichthums, der Erde und des Himmels, der Gegenwart und der Zukunft hat das christliche Bewusstsein seine reinste Idealität als die ideale Einheit aller dem zeitlichen Bewusstsein sich aufdringenden Gegensätze. Alles, was das entwickeltste dogmatische Bewusstsein umfassen kann, ist darin schon begriffen, und doch hat es seine ganze Bedeutung nur darin, dass es noch die unmittelbare Einheit aller Gegensätze ist. Alle jene Makarismen, so verschieden sie lauten, sind immer nur ein anderer Ausdruck für dieselbe ursprüngliche Grundanschauung und Grundstimmung des christlichen Bewusstseins. Es ist das den Gegensatz von Sünde und Gnade an sich schon in sich begreifende, aber noch unentwickelte reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das als solches auch schon alle Realität der Erlösung in sich hat. Je unmittelbarer alle Gegensätze noch in ihrer Einheit zusammengehalten sind, um so inhaltsreicher und kräftiger ist dieses ursprüngliche Bewusstsein, es ist nicht blos das intensivste Selbstbewusstsein, sondern auch das übergreifendste Weltbewusstsein, wie es Jesus selbst in den unmittelbar auf die Makarismen folgenden Worten ausspricht, wenn er seine Jünger das Salz der Erde nennt, das nie kraftlos werden darf, wenn es nicht der Welt an der sie zusammenhaltenden, und sie vor aller Verderbniss bewahrenden substanziellen Kraft fehlen soll, das Licht der Welt, das nicht unter den Scheffel gestellt werden darf, sondern vor aller Welt leuchten muss, damit man die guten Werke derer, die ihr Licht leuchten lassen, sehe und den Vater im Himmel preise.

Wie die Makarismen der Bergrede das, was der Christ in seinem innersten Selbstbewusstsein ist, als das an sich Seiende auf absolute Weise aussprechen, so gibt sich das Ursprüngliche und Principielle des Christenthums in der Form des absoluten sittlichen Sollens sowohl in dem antithetischen, gegen die Pharisäer gerichteten Theile der Bergrede, als auch in dem weiteren Inhalt derselben kund, in welchem Jesus auf die Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung, die nicht blos in der äussern That, sondern in der innern Gesinnung bestehende Sittlichkeit und den jede willkürliche

Ausnahme und Beschränkung, jeden falschen heuchlerischen Schein, jede Halbheit und Getheiltheit ausschliessenden sittlichen Ernst der Gesetzesbefolgung mit allem Nachdruck dringt. Es fragt sich jedoch, wiefern das Christenthum hiemit ein neues Princip aufgestellt hat? Wenn Jesus selbst mit der Erklärung auftrat, er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, so scheint er sich selbst in ein rein affirmatives Verhältniss zum A. T. gesetzt zu haben, und man kann sagen [1]), der ganze Unterschied zwischen der Lehre Jesu und dem Gesetz oder A. T. sei nur quantitativ, nicht qualitativ zu nehmen. Es werde kein neues Princip aufgestellt, sondern es werden nur die schon im Gesetz enthaltenen sittlichen Bestimmungen auf die ganze Sphäre des sittlichen Gebiets bezogen, das unter ihren Gesichtspunkt zu stellen ist. Es werde dem Gesetz nur zurückgegeben, was ihm nie hätte entzogen werden sollen, die Erweiterung und Verallgemeinerung, deren es an sich fähig ist, werde ausdrücklich auch ausgesprochen. Diese Auffassung der Bergrede wird dadurch unterstützt, dass es immer nur einzelne Gebote sind, von welchen die Rede ist, um ihnen die dem ursprünglichen Sinn des Gesetzes oder dem sittlichen Bewusstsein entsprechende Bedeutung zu geben. Das Allgemeine wird so zwar nie als solches in seiner abstrakten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn aber die einzelnen Bestimmungen, in welchen die Erfüllung des Gesetzes besteht, immer wieder darauf zurückkommen, dass dem Aeussern das Innere, der blossen That als solcher die Gesinnung als das gegenübergestellt wird, was allein dem Thun des Menschen seinen wahren sittlichen Werth gibt, so ist diess ein vom Mosaismus wesentlich verschiedenes neues Princip, schon sofern das, was das Gesetz zwar auch enthält, aber nur an sich, nun auch ausdrücklich zur Hauptsache gemacht und als Princip des Sittlichen ausgesprochen wird. Die quantitative Erweiterung wird von selbst zum qualitativen Gegensatz, es wird dem Aeussern das Innere, der That die Gesinnung, dem Buchstaben der Geist entgegengesetzt. Diess ist das wesentliche Grundprincip des Christenthums, und in diesem Dringen auf die Gesinnung als das Eine, worin der absolute sittliche Werth des Menschen besteht, ist

1) Man vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. S. 27 f.

es ein wesentlich Neues. Schliesst schon auf diese Weise das affirmative Verhältniss, in das sich Jesus zum Gesetz setzte, auch das Gegentheil in sich, den Gegensatz zum Gesetz, so begreift man noch weit weniger, wie Jesus sogar sagen kann, es solle auch nicht das Geringste vom Gesetz, keines seiner kleinsten Gebote aufgehoben werden. Wie konnte er diess sagen, wenn doch bald genug das gerade Gegentheil hievon geschehen ist, sogar das ganze Gesetz für aufgehoben erklärt wurde, wie konnte er die fortdauernde Gültigkeit aller und jeder Gesetzesbestimmungen behaupten, wenn man auch nur an das Gebot der Beschneidung denkt? Da sich nicht denken lässt, Jesus selbst sei sich so wenig des Princips und Geistes seiner Lehre bewusst gewesen, so hat man nur die Wahl, entweder seine Worte so ausschliesslich vom sittlichen Inhalt des Gesetzes zu verstehen, dass das Ritualgesetz eigentlich gar nicht dabei in Betracht kam, oder anzunehmen, dass sie erst in der Folge diese strenger judaistisch lautende Fassung erhalten haben. Allein nicht blos zu dem A. T. verhielt sich Jesus so affirmativ als möglich, selbst den Zusätzen der Pharisäer zum Gesetz und ihren Traditionen trat er nicht so entgegen, dass er zum offenen Bruch mit ihnen aufgefordert hätte. Wenn er sich auch über ihre Uebertreibungen hinwegsetzte, und gegen sie das an sich Vernünftige als ein unveräusserliches und unwidersprechliches Recht geltend machte, wie bei seinen als eine Sabbathsverletzung erscheinenden Handlungen Matth. 12, 1—14., wenn er Zumuthungen ablehnte, wie die Matth. 9, 14. 15, 1., so wurden sie doch auch von ihm als die gesetzlich berechtigten Nachfolger des Moses anerkannt, sie und die Schriftgelehrten sind es, die auf der Kathedra, dem Lehr- und Gesetzgeberstuhl des Moses sitzen, und das Volk ist verpflichtet, wenn auch nicht ihrem Beispiele, doch ihren Geboten zu folgen, selbst die kleinlichen Vorschriften der pharisäischen Genauigkeit der Gesetzesbefolgung werden von Jesus nicht geradezu verworfen, Matth. 23, 1 f. 23. Allein nichts desto weniger erklärte er ihre Satzungen für schwere unerträgliche Lasten, deren Druck auf dem Volke zu lassen demnach auch nicht seine Absicht sein konnte, Matth. 23, 3., und im Gegensatz gegen sie sprach er davon, dass jede Pflanze, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt habe, mit der Wurzel ausgerissen werde, Matth. 15, 13. Darauf war ja auch seine Thätigkeit vorzugsweise gerichtet, wenn er die Bekämpfung

des pharisäischen Wesens bei jeder Gelegenheit, die sich ihm darbot, zu einer seiner wichtigsten Aufgaben machte. Bedenkt man, welcher principielle Gegensatz schon dadurch gegeben war, so begreift man, wie er, auch ohne ihn in seiner Allgemeinheit auszusprechen, und bestimmte Folgerungen aus ihm abzuleiten, alles, was er in sich schloss, und was von selbst aus ihm hervorgehen musste, der weitern Entwicklung des Geistes seiner Lehre überlassen konnte. Wie sehr er selbst nicht blos des principiellen Gegensatzes, sondern auch dessen, was er nothwendig zur Folge haben musste, sich bewusst war, beweist der Ausspruch Matth. 9, 16., in welchem er nicht blos die Unverträglichkeit des Geistes der neuen Lehre mit dem der alten erklärte, sondern auch noch besonders das zu verstehen gab, dass, wenn auch er selbst noch so viel möglich an die alten traditionellen Formen sich hielt, somit auch den neuen Wein in die alten Schläuche legte, er diess doch nur mit dem bestimmten Bewusstsein that, der neue Inhalt werde bald genug die alte Form zerbrechen. Was aber dem neuen Princip den die alten Formen zerbrechenden, über alles übergreifenden Inhalt gibt, worin anders könnte es bestehen, als in dem Zurückgehen auf das Innere der Gesinnung, auf alles dasjenige, was sich in dem ganzen Bewusstsein des Menschen als das an sich Seiende, als sein absoluter Inhalt ausspricht? Wie die Gesinnung rein und lauter, von aller Selbstsucht frei sein soll, wie sie allein die Wurzel ist, aus welcher das Gute als Frucht hervorgehen kann, so soll das Bewusstsein des Menschen überhaupt auf das Eine, worin es seinen absoluten Inhalt erkennt, gerichtet sein. Diess ist der durch die ganze Bergrede hindurchgehende Grundgedanke, und je bedeutungsvoller einzelne Aussprüche uns aus ihr entgegentreten, um so unmittelbarer stellt sich uns in ihnen immer wieder jener absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins dar. Er schliesst, wie diess der Ausspruch Matth. 6, 19—24. verlangt, jede Halbheit und Getheiltheit, jede Trennung und Schranke von sich aus, er gibt auch allein der Forderung Matth. 7, 12., in welcher man schon so oft die Bedeutung eines Princips der christlichen Sittenlehre finden wollte, ihre principielle Bedeutung. Ist sich der Christ seines absoluten Standpunkts bewusst, so muss er auch im Stande sein, von sich, seinem eigenen Ich zu abstrahiren, und sich mit allen Andern so Eins zu wissen, dass er jeden als ein mit ihm selbst gleichberech-

tigtes Subjekt betrachtet. Eben diess ist auch der Sinn, wenn Jesus von jener Forderung sagt, sie sei der Hauptinhalt des Gesetzes und der Propheten, oder gleichbedeutend mit dem alttestamentlichen Gebot, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst. Liebt man den Nächsten, wie sich selbst, so muss man auch alles Egoistische, Subjektive, Partikuläre fallen lassen, über die Vielheit der einzelnen Subjekte, deren jedes dasselbe ist, was wir sind, stellt sich von selbst die Objektivität des Allgemeinen, in welchem alles Partikuläre und Subjektive aufgehoben ist, und dieses Allgemeine ist die Form des Handelns, vermöge welcher man gegen Andere dasselbe thut, was man wünscht, dass Andere gegen uns thun, das sittlich Gute ist somit das, was für alle gleich recht und gut ist, oder für alle das gleiche Object ihres Handelns sein kann. Es spricht sich also auch darin die Eigenthümlichkeit des christlichen Princips aus, sich über das Aeussere, Zufällige, Partikuläre zum Allgemeinen, Unbedingten, an sich Seienden zu erheben, und den sittlichen Werth des Menschen nur in das zu setzen, was seinen absoluten Werth und Inhalt in sich selbst hat. Dieselbe Energie des Bewusstseins, die das substanzielle Wesen der Sittlichkeit nur in dem innersten Kern der Gesinnung erfassen kann, macht sich in der Forderung geltend, das individuelle Ich zum allgemeinen, zum Ich der ganzen, in allen einzelnen Individuen mit sich selbst identischen Menschheit aufzuheben. Von dieser Forderung unterscheidet sich jenes Gebot nur dadurch, dass sie in ihm auf ihren einfachsten practischen Ausdruck gebracht ist.

In dem sittlichen Bewusstsein spricht sich demnach der absolute Inhalt des christlichen Princips aus. Was dem Menschen seinen höchsten sittlichen Werth gibt, ist nur die Reinheit einer über das Endliche, Partikuläre, rein Subjective sich erhebenden ächt sittlichen Gesinnung. Das Sittliche der Gesinnung ist aber auch der bestimmende Maasstab für das Verhältniss des Menschen zu Gott. Dasselbe, was ihm seinen höchsten sittlichen Werth gibt, setzt ihn auch in das adäquate, der Idee Gottes entsprechende Verhältniss zu Gott. Die höchste Aufgabe des sittlichen Bewusstseins wird, wenn der Mensch in seinem Verhältniss zu Gott betrachtet wird, zu der Forderung, vollkommen zu sein wie Gott vollkommen ist, Matth. 5, 48. In dieser Forderung ist das Absolute des christlichen Princips am unmittelbarsten ausgesprochen.

Das Christenthum hat für die Vollkommenheit des Menschen keinen andern Maasstab als den absoluten der Vollkommenheit Gottes. Ist der Mensch so vollkommen wie Gott, so steht er in dieser absoluten Vollkommenheit in dem adäquaten Verhältniss zu Gott, das durch den Begriff der Gerechtigkeit bezeichnet wird. Die Gerechtigkeit in diesem Sinne ist die absolute Bedingung, um in das Reich Gottes zu kommen. In dem Zusammenhang, in welchem in der Bergrede von der Gerechtigkeit die Rede ist, kann unter ihr nur die vollkommene Erfüllung des Gesetzes verstanden werden, aber freilich nur in dem Sinne, in welchem Jesus überhaupt von der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes spricht. Fragt man, wie der Mensch diese Gerechtigkeit erlangen kann, so ist das Eigenthümliche der Lehre Jesu, dass sie einfach voraussetzt, das Gesetz könne erfüllt, der Wille Gottes auf der Erde wie im Himmel vollbracht und dadurch die Gerechtigkeit erlangt werden, die den Menschen in das adäquate Verhältniss zu Gott setzt. Dass aber dazu wesentlich auch eine Vergebung von Seiten Gottes gehört, durch welche das Mangelhafte des menschlichen Thuns ausgeglichen und ergänzt wird, erhellt schon aus dem Gebet des Herrn, in welchem die Vergebung der Schuld Gegenstand einer eigenen Bitte ist. Ohne dass also dem Menschen auch Fehler und Sünden vergeben werden, kann er nicht in das dem Willen Gottes entsprechende Verhältniss kommen, und wenn überhaupt die Lehre Jesu ihrem Princip zufolge den sittlichen Werth des Menschen nicht nach dem äussern Thun, sondern nur nach der Gesinnung bestimmt, so kann sie auch die Gerechtigkeit, in welcher das dem Willen Gottes adäquate Verhalten des Menschen besteht, nur in die Gesinnung setzen, mit welcher er seines eigenen Willens sich völlig entäussert, und sich unbedingt dem Willen Gottes hingibt. Darauf bezieht sich die hauptsächlich in den Parabeln enthaltene Lehre vom Reiche Gottes.

In dem Reiche Gottes wird der Wille Gottes, dessen Erfüllung die absolute Forderung für jeden Einzelnen ist, die gemeinsame Aufgabe einer bestimmten Gemeinschaft, in welcher alle zusammen, je enger sie unter sich verbunden sind, den durch den Willen Gottes gesetzten Zweck um so vollkommener in sich verwirklichen sollen. Das Gemeinsame, das zum Wesen der Religion gehört, ist auch das Wesentliche bei dem Reiche Gottes.

In der Lehre Jesu ist der alttestamentliche Begriff der Theokratie so vergeistigt, dass alles, was sich auf das Verhältniss des Menschen zum Reiche Gottes bezieht, nur auf sittlichen Bedingungen beruht. Ja so sehr ist das Sittliche das allein Bedingende, dass von allem demjenigen, wodurch in der Folge die Aufnahme des Menschen in das Reich Gottes oder seine Gemeinschaft mit Gott auf objective Weise vermittelt gedacht wurde, noch nicht die Rede ist, sondern es wird einfach vorausgesetzt, dass es nur von dem Menschen selbst, seinem eigenen Wollen, seiner sittlichen Empfänglichkeit abhänge, an allem, was das Reich Gottes ihm darbietet, Theil zu nehmen. Wie klar und anschaulich ist diese einfache Wahrheit in der Parabel vom Sämann dargelegt! Was die Menschen für das Reich Gottes fähig macht, ist das Wort, der Inbegriff aller Lehren und Vorschriften, durch deren Befolgung der Wille Gottes von den Menschen verwirklicht wird. Das Wort ist dem Menschen gegeben, man kann es hören und verstehen, aber es kommt alles darauf an, wie es von den Menschen aufgenommen wird. Und was zeigt nun die gewöhnliche Erfahrung? Dass, wie der ausgestreute Same nicht aufgehen und Frucht tragen kann, wenn er nicht in den dazu geeigneten Boden kommt, so auch die subjective Beschaffenheit der Menschen in Beziehung auf das Wort Gottes eine sehr verschiedene ist. So wenige aber es sein mögen, welche das Wort mit dem rechten Sinn in sich aufnehmen, so ist es doch immer nur die Schuld des Menschen selbst, wenn das Wort in ihm nicht wirkt, was es an sich wirken kann, die Ursache liegt nur in dem Mangel an Empfänglichkeit, welcher, ohne dass sonst etwas dabei nöthig ist, schlechthin nur durch den Willen des Menschen selbst gehoben werden kann. So einfach ist das Verhältniss des Menschen zu Gott. Es liegt nur an ihm selbst, in das Reich Gottes zu kommen, an seinem eigenen Willen, seiner eigenen natürlichen Befähigung und Empfänglichkeit. Ebendarum kann das ganze Verhältniss des Menschen zum Reich Gottes nur als ein sittliches gedacht werden, und es kommt daher vor allem nur darauf an, dass der Mensch diess anerkennt, und nicht meint, es sei die Theilnahme an dem Reiche Gottes durch irgend etwas bedingt, was nicht rein sittlicher Natur ist. Die erste Forderung, die an ihn gemacht wird, kann daher nur diese sein, dass er sich alles dessen entschlägt, was ihm einen

blos äussern Anspruch auf das Reich Gottes geben würde, dass er somit nur in sich selbst zurückgeht, und nur in sich selbst, in der Beschaffenheit seines Innern, in seinem sittlichen Bewusstsein seiner Fähigkeit für das Reich Gottes sich bewusst wird. Je mehr er sich alles dessen entäussert, was ihn in ein blos äusseres Verhältniss zu dem Reiche Gottes setzen würde, und sich mit diesem anspruchslosen, rein in sich selbst zurückgehenden Sinn dem Reiche Gottes gegenüberstellt, um so gewisser kann seine Empfänglichkeit für dasselbe eben nur darin bestehen, dass er sich rein empfangend zu dem verhält, was es ihm geben will. Diess ist es, was Jesus allen Ansprüchen, wie sie die Juden nach ihren herrschenden Vorstellungen vom Reiche Gottes zu machen pflegten, in dem Ausspruch entgegen hält Matth. 18, 3.: wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen. Man wird, wie die Kinder sind, wenn man ohne für sich selbst etwas sein zu wollen, in dem rein natürlichen Verhältniss bleibt, das nur das Bewusstsein der Abhängigkeit und Bedürftigkeit erwecken kann. Je weniger man in sich selbst das hat, was man haben soll, um so reiner ist das Verlangen nach dem, was nur das Reich Gottes geben kann, und um so mehr wird man es daher auch als das erkennen, was den höchsten absoluten Werth in sich selbst hat, wie diess durch die Parabel von der Einen kostbaren Perle, für welche man alles Andere hingibt, veranschaulicht ist Matth. 13, 45 f. Unstreitig gehören die auf das subjektive Verhalten des Menschen zum Reiche Gottes sich beziehenden, die sittlichen Bedingungen seiner Theilnahme an demselben darstellenden Parabeln, neben der Bergrede, zu dem Aechtesten und Ursprünglichsten, das uns aus dem Inhalt der Lehre Jesu überliefert ist.

Sehen wir alles diess, wovon bisher die Rede war, als den ursprünglichsten und unmittelbarsten Inhalt der Lehre Jesu an, so enthält sie nichts, was nicht eine rein sittliche Tendenz hätte, und nur darauf hinzielte, den Menschen auf sein eigenes sittlich-religiöses Bewusstsein zurückzuweisen. Er darf sich nur dessen bewusst werden, was sich in seinem eigenen Bewusstsein als seine höchste sittliche Aufgabe ausspricht, so kann er sie auch durch sich selbst verwirklichen. Das Christenthum ist so betrachtet, in den ursprünglichsten Elementen seines Wesens eine rein sitt-

liche Religion, sein höchster eigenthümlichster Vorzug ist eben diess, dass es einen durchaus sittlichen, in dem sittlichen Bewusstsein des Menschen wurzelnden Charakter an sich trägt. Selbst der Glaube an die Person Jesu tritt hier noch nicht als die wesentliche Bedingung des neuen Verhältnisses, in das der Mensch durch Jesus zu Gott kommen soll, in dem Sinne hervor, in welchem er im johanneischen Evangelium zur Grundvoraussetzung von allem Andern gemacht wird. In welches Verhältniss man auch alles Andere, was zum Charakter und Inhalt des Christenthums gehört, zu jenem Ursprünglichen und Unmittelbaren setzen mag, gewiss ist doch, dass das rein Sittliche, von welchem es ausging, die unwandelbare substanzielle Grundlage geblieben ist, welcher es nie entrückt werden konnte, ohne seinen wahrsten und eigentlichsten Charakter zu verläugnen, auf welche man daher auch immer wieder aus allen Verirrungen eines überspannten Dogmatismus zurückgehen musste, wenn so oft die aus ihm gezogenen Consequenzen den innersten Grund des sittlich-religiösen Lebens unterwühlt hatten. Was gleich anfangs in seiner principiellen Bedeutung erscheint, unter allen Veränderungen sich gleich bleibt, und den Grund seiner Wahrheit in sich selbst hat, kann auch nur für das eigentlich Substanzielle gehalten werden.

Und doch was wäre das Christenthum, und was wäre aus ihm geworden, wenn es nichts weiter wäre, als eine Religions- und Sittenlehre in dem bisher entwickelten Sinne? Mag es auch als solche der Inbegriff der reinsten und unmittelbarsten Wahrheiten sein, die im sittlich-religiösen Bewusstsein sich aussprechen, und sie in der einfachsten und populärsten Weise dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit zugänglich gemacht haben, es fehlte noch die Form zu einer concreten Gestaltung des religiösen Lebens, der feste Mittelpunkt, von welchem aus der Kreis seiner Bekenner zu einer die Herrschaft über die Welt gewinnenden Kirche sich zusammenschliessen konnte. Betrachtet man den Entwicklungsgang des Christenthums, so ist es doch nur die Person seines Stifters, an welcher seine ganze geschichtliche Bedeutung hängt. Wie bald wäre alles, was das Christenthum Wahres und Bedeutungsvolles lehrte, auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edlen Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn

seine Lehren nicht im Munde seines Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären? Aber auch in Betreff der Person Jesu selbst fragt sich, was wir als die eigentliche Grundlage ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung anzusehen haben. So grosses Gewicht wir auch auf den ganzen Eindruck der Persönlichkeit Jesu legen müssen, so konnte doch auch sie nur von einem schon gegebenen bestimmten Punkte aus auf das Bewusstsein der Zeit so wirken, dass aus ihrer individuellen Erscheinung eine weltgeschichtliche Entwicklung von solchem Umfang und Inhalt hervorging. Hier ist daher der Ort, wo Christenthum und Judenthum so eng in einander eingreifen, dass das erstere nur aus seinem Zusammenhang mit dem letzteren begriffen werden kann. Hätte mit Einem Worte nicht die nationalste Idee des Judenthums, die Messiasidee, mit der Person Jesu sich so identificirt, dass man in ihm die Erfüllung der alten Verheissung, den zum Heile des Volks erschienenen Messias anschaute, wie hätte der Glaube an ihn zu einer weltgeschichtlichen Macht von solcher Bedeutung werden können? Durch die Messiasidee erhielt erst der geistige Inhalt des Christenthums die concrete Form, in welcher er in die Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung eintreten konnte. Die evangelische Geschichte selbst gibt uns so viele Beweise der grossen nationalen Bedeutung, welche zur Zeit Jesu die messianischen Erwartungen nicht blos in einzelnen glaubigen Gemüthern, sondern in dem gemeinsamen Glauben des Volks hatten. Je grösser das Missverhältniss war, in welchem der Zustand des Volks, wie er in der Gegenwart war, zu der theokratischen Idee stand, welche der ganzen Geschichte des jüdischen Volks zu Grunde liegt, mit um so grösserem Interesse blickte man in die Vergangenheit zurück, in welcher auf Einem Punkte wenigstens, wenn auch nur für kurze Zeit, das theokratische Ideal sich verwirklicht zu haben schien, und je mehr von diesem Punkte aus alles in der Wirklichkeit sich ganz anders gestaltet hatte, als es der Idee nach sein sollte, mit um so grösserer Zuversicht erwartete man von der näheren oder ferneren Zukunft, was eine so lange Vergangenheit noch unerfüllt gelassen und jedes Geschlecht dem folgenden nur als Gegenstand der Sehnsucht und einer den Vätern gegebenen Verheissung überliefert hatte. Es gehört zum eigenthümlichen Charakter des Judenthums, dass es durch den fortgehenden, immer stärker her-

vortretenden Widerspruch der Idee und der Wirklichkeit in seinem Glauben an einen noch kommenden Messias vorzugsweise nur zu einer Religion der Zukunft wurde. Nichts von höherer Bedeutung konnte daher auf dem Boden der jüdischen Volks- und Religionsgeschichte sich ereignen, was nicht entweder mit der Messiasidee sich verknüpfte, oder durch sie eingeleitet wurde. Dadurch war auch dem Christenthum der Weg vorgezeichnet, welchen es zu nehmen hatte. Die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte führt Jesus mit allen Wundern ein, die ihn als den längst verheissenen nun aber erschienenen Messias und als den Sohn Gottes nach jüdischer Vorstellungsweise der Welt verkündigen sollten. Auf dem Standpunkt der kritischen Betrachtung kann man nur fragen, wie in ihm selbst die Messianität seiner Bestimmung zu einer feststehenden Thatsache seines Bewusstseins wurde. Drei Momente der evangelischen Geschichte sind es, die in dieser Beziehung besondere Beachtung verdienen, der Name des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, mit welchem sich Jesus selbst bezeichnete, die Gruppe der Erzählungen, welche das Bekenntniss des Petrus, die Scene der Verklärung, und die beginnende Todesverkündigung bilden, und sein Auftreten in Jerusalem. Den Namen des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gebraucht Jesus selbst auf eine so eigenthümliche Weise von sich, dass man nur annehmen kann, er habe mit jenem Namen, wie man auch seine Bedeutung genauer bestimmen mag, irgend eine Beziehung auf die Messiasidee ausdrücken wollen. Klarer liegt eine solche in dem zweiten Moment. Folgt man der evangelischen Geschichte bis zu dem Punkt, auf welchem uns jene in einer so engen sowohl äussern als innern Beziehung zu einander stehenden Erzählungen begegnen, so sieht man deutlich, dass hier in dem Entwicklungsgange der Sache Jesu eine entscheidende Wendung erfolgte. Es ist jetzt eine für ihn selbst und für die Jünger ausgesprochene Thatsache des Bewusstseins, dass er der Messias ist [1]). Wie diess in jenem Zeitpunkt auch nur noch eines bestätigenden Zeugnisses bedurfte, bleibt freilich völlig unbegreiflich, wenn alle jene so augenscheinlichen Beweise der Messianität Jesu der evangelischen Geschichte zufolge schon vorangegangen waren, nur um so grössere geschicht-

1) Vgl. Theologische Jahrbücher 1853. S. 77 f.

liche Bedeutung hat es aber, wenn selbst in einer solchen Darstellung, wie die synoptische ist, solche Data einer erst in der Folge zur festen Thatsache gewordenen Ueberzeugung sich erhalten konnten. Den unzweideutigsten Beweis seines messianischen Bewusstseins gibt jedoch, auch abgesehen von der Scene des Einzugs, sein Auftreten in Jerusalem. Wenn er nach längerem ununterbrochenen Wirken in Galiläa [1]), nach allen Erfahrungen, welche er über die Aufnahme seiner Lehre bei dem Volke, und über ihren Widerstand bei den Gegnern, mit welchen er schon damals in Berührung kam, gemacht hatte, den Entschluss fasste, sich aus Galiläa nach Judäa zu begeben und in der Hauptstadt selbst zu erscheinen, am Sitze der Machthaber, zu deren herrschendem System seine ganze bisherige Wirksamkeit in dem entschiedensten Gegensatz stand, so kann dieser so folgenreiche Schritt nur aus der Ueberzeugung der Nothwendigkeit hervorgegangen sein, dass seine zur Entscheidung reife Sache sich jetzt auch wirklich entscheiden müsse, durch die Annahme oder Verwerfung seiner Lehre und Person, die thatsächliche Erklärung der ganzen Nation, ob sie bei ihrem traditionellen, das sinnliche Gepräge des jüdischen Partikularismus an sich tragenden Messiasglauben bleiben, oder einen solchen Messias anerkennen wolle, wie er war und durch sein ganzes Leben und Wirken sich bethätigt hatte. Diess war die Frage, auf welche nur die Antwort folgen konnte, die er längst sich selbst mit aller Selbstgewissheit seines Bewusstseins gegeben hatte.

Noch nie war, was der äussern Erscheinung nach nur Untergang und Vernichtung zu sein schien, so sehr der entschei-

---

1) Die Dauer dieser Wirksamkeit gehört auch unter die ungewissen Punkte des in seinen äussern Umrissen so wenig bekannten Lebens Jesu. Die gewöhnliche Annahme einer dreijährigen Lehrthätigkeit gründet sich nur auf die Zahl der johanneischen Festreisen und hängt somit mit der johanneischen Frage zusammen. Nach der weit überwiegenden Tradition der alten Kirche lehrte Jesus nur ein Jahr, aber dieses Eine Jahr ist der *ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς* des Propheten Es. 61, 2. vgl. Luk. 4, 19. also vielleicht nur eine dogmatische Voraussetzung. Vgl. Hilgenfeld, die clementinischen Recognitionen und Homilien 1848. S. 160 f. Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's 1850. S. 337. Meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 363 f.

dungsvollste Sieg und Durchbruch zum Leben, wie im Tode Jesu. War bisher noch die Möglichkeit vorhanden, dass der Glaube an den Messias das vermittelnde Band zwischen ihm und dem Volke wurde, das Volk ihn als den anerkannte, welcher als der Gegenstand der nationalen Erwartung kommen sollte, und der Widerspruch zwischen seiner Messiasidee und dem jüdischen Messiasglauben auf friedlichem Wege sich ausglich, so war jetzt sein Tod der vollendete Bruch zwischen ihm und dem Judenthum. Ein Tod, wie der seinige, machte es für den Juden, so lange er Jude blieb, zur absoluten Unmöglichkeit, an ihn als seinen Messias zu glauben. Wer nach einem solchen Tode an ihn als den Messias glaubte, musste schon seiner Messiasvorstellung alles abgestreift haben, was sie noch jüdisch-fleischliches an sich hatte, ein Messias, dessen Tod alles vernichtete, was der Jude von seinem Messias hoffte, ein dem Leben im Fleische abgestorbener Messias war nicht mehr ein *Χριστὸς κατὰ σάρκα* (2 Cor. 5, 16.), wie der Messias des jüdischen Nationalglaubens. Was konnte aber überhaupt ein dem Tode anheimgefallener Messias selbst dem treuesten Anhänger der Sache Jesu noch sein? Es war hier nur entweder das Eine oder das Andere möglich, entweder musste in seinem Tode auch der Glaube an ihn erlöschen, oder es musste dieser Glaube, wenn er fest und stark genug war, nothwendig auch die Schranke des Todes durchbrechen und vom Tode zum Leben hindurchdringen. Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstossen zu müssen schienen. Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung. Die geschichtliche Betrachtung hat sich nur daran zu halten, dass für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist. In diesem Glauben hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwicklung gewonnen. Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, ist nicht sowohl das Faktische der Auferstehung Jesu selbst als vielmehr der Glaube an dasselbe. Wie man auch die Auferstehung Jesu betrachten mag, als ein objektiv geschehenes Wunder, oder als ein subjektiv psychologisches, sofern, wenn man auch die Möglichkeit eines solchen voraussetzt, doch keine psy-

chologische Analyse in den innern geistigen Prozess eindringen kann, durch welchen im Bewusstsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu dem Glauben an seine Auferstehung geworden ist, wir können doch immer nur durch das Bewusstsein der Jünger hindurch zu dem gelangen, was für sie Gegenstand ihres Glaubens war, und können somit auch nur dabei stehen bleiben, dass für sie, was auch das Vermittelnde dabei gewesen sein mag, die Auferstehung Jesu eine Thatsache ihres Bewusstseins geworden ist, und alle Realität einer geschichtlichen Thatsache für sie hatte.

Zweiter Abschnitt.

Das Christenthum als allgemeines Heilsprincip, der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus, und seine Ausgleichung in der Idee der katholischen Kirche.

Zwischen dem Tode Jesu und seiner Auferstehung liegt ein so tiefes undurchdringliches Dunkel, dass man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wieder hergestellten Zusammenhang sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sieht. Die handelnden Personen sind nun die mit der Kraft von oben und dem Geiste Gottes ausgerüsteten Jünger des Herrn, und das mit dem Christenthum in die Welt eingetretene Princip entwickelt sich in dem ganzen grossartigen Zusammenhang der sein geschichtliches Dasein bedingenden Erscheinungen, indem es alle Gegensätze überwindet, welche als hemmende Schranken seiner über alles übergreifenden Allgemeinheit sich entgegen stellen.

Es zeugt von grosser Glaubensstärke und einer schon sehr gekräftigten Zuversicht zu der Sache Jesu, dass die Jünger unmittelbar nach seinem Tode sich weder ausserhalb Jerusalems zerstreuten, noch an einem entfernteren Orte sammelten, sondern in Jerusalem selbst ihren bleibenden Vereinigungspunkt hatten. In Jerusalem bildete sich die erste christliche Gemeinde, und die jerusalemische Gemeinde blieb seitdem das Haupt für alle glaubigen Anhänger Jesu aus dem Judenthum. Die Nachrichten der Apostelgeschichte über die erste Jüngergemeinde geben uns nach den neuesten kritischen Untersuchungen nur ein sehr schwaches und unklares Bild, das für die geschichtliche Betrachtung wenig Sicheres und geschichtlich Zusammenhängendes darbietet. Auf

einem festern geschichtlichen Boden stehen wir erst bei dem Auftreten des Stephanus und der durch ihn veranlassten Verfolgung. Apostelg. Kap. 6 und 7. Zweierlei ist hier besonders beachtenswerth. Die gegen Stephanus erhobene Anklage, die auffallend mit demjenigen zusammenstimmt, was Jesus selbst bei seiner Verurtheilung Schuld gegeben wurde, und bei ihm so wenig als bei Stephanus ein völlig grundloses Vorgeben der falschen Zeugen gewesen sein kann, zeigt schon den Keim eines Gegensatzes, dessen weitere Entwicklung nur der Paulinismus sein konnte. Die geistigere Gottesverehrung, welche Stephanus der Aeusserlichkeit des bestehenden Tempelcultus entgegensetzte, musste über das Judenthum hinausführen, und sein ganzes Auftreten hat schon den Charakter einer Opposition, welche in ihm den Vorläufer des Apostels Paulus erblicken lässt. Der in Stephanus zuerst hervortretende Gegensatz gegen das Judenthum scheint aber, was hier noch weiter bemerkt zu werden verdient, auch schon die jerusalemische Gemeinde selbst in zwei verschiedene Richtungen getheilt zu haben. Stephanus war ein Hellenist, und es kann nicht für zufällig gehalten werden, dass er gerade als Hellenist diese freiere Richtung hatte. Was wir schon an ihm sehen, dass zu der ältesten Gemeinde in Jerusalem auch Hellenisten gehörten, wird auch durch die ausdrückliche Angabe der Apostelgeschichte (8, 4. 11, 19 f.) bestätigt. Als durch die Verfolgung, bei welcher Stephanus als Märtyrer fiel, die sämmtlichen Mitglieder der Gemeinde sich nach Judäa und Samarien zerstreuten, kam nicht nur durch diese Flüchtlinge das Christenthum nach Samarien, in die Seestädte und weiterhin nach Cypern und Antiochien, sondern es thaten auch einige von ihnen, Cyprier und Cyrenäer, somit Hellenisten, den weitern wichtigen Schritt in Antiochien, dass sie das Evangelium den Heiden verkündigten, und Antiochien wurde nun ebenso der Sitz der ersten Gemeinde der Heidenchristen, wie Jerusalem die Muttergemeinde der Judenchristen war. Da nicht wahrscheinlich ist, dass, wie die Apostelgeschichte (8, 1.) sagt, nur die Apostel es waren, welche bei jener Verfolgung in Jerusalem zurückblieben, da die Verfolgung selbst, wie aus ihrem Anlass zu schliessen ist, nicht sowohl der Gemeinde im Ganzen gegolten zu haben scheint, als vielmehr nur den Hellenisten, welche die freiere, dem Judenthum feindlich entgegentretende Richtung des Stephanus

hatten, so gibt die Geschichte des Stephanus den deutlichen Beweis, dass die jerusalemische Gemeinde ursprünglich zwei verschiedene Bestandtheile in sich begriff, Hebräer und Hellenisten, welche nun auch äusserlich von einander getrennt wurden. Die Gemeinde in Jerusalem bestand seitdem aus blossen Hebräern, die Hellenisten aber waren schon damals weit verbreitet und nur dieselbe freiere Richtung, die in Stephanus zuerst sich aussprach, kann es gewesen sein, welcher zufolge der Hellenismus auch schon das Heidenchristenthum aus sich hervorgehen liess. Doch ist es erst der Apostel Paulus, in welchem dasselbe im Kreise derselben Erscheinungen, deren Mittelpunkt der Urmärtyrer Stephanus ist, seinen eigentlichen Herold und seine principielle Begründung erhielt.

Was wir hier vorzugsweise in's Auge fassen, ist nicht die Bekehrung des Apostels, die nur Gegenstand einer specielleren Untersuchung sein kann, noch seine Missionsthätigkeit, die als bekannt vorauszusetzen ist, sondern nur die epochemachende Bedeutung, die er in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche hat [1]). Erst im Paulinismus ist es mit Einem Worte zum Bruche des christlichen Bewusstseins mit dem Judenthum gekommen. Man verstehe diess jedoch nicht so, wie wenn damit gesagt werden sollte, der eigentliche Stifter des Christenthums, als eines principiell Neuen, sei erst Paulus geworden, das ursprüngliche Christenthum aber nichts anders gewesen, als der rein innerjüdische Glaube an die Messianität Jesu. Was an sich und thatsächlich schon vorhanden ist, tritt erst dann in seiner bestimmten concreten Gestalt hervor, wenn die äussern Verhältnisse die nöthigende Veranlassung geben, sich des in ihm enthaltenen principiellen Gegensatzes bewusst zu werden. Wie konnte die Frage über die Nothwendigkeit der Beschneidung auch bei den Christen, so lange sie noch keine praktische Bedeutung hatte, für Jesus selbst dieselbe Wichtigkeit haben, wie für Paulus, oder wie lässt sich aus solchen Aussprüchen Jesu, wie Matth. 10, 5. 15, 24., selbst wenn sie ursprünglich so lauteten, wie wir sie bei Matthäus lesen, schliessen, dass der paulinische Universalismus nicht schon ursprünglich zum wesentlichen

1) Man vergleiche meine Schrift: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Stuttg. 1845.

Charakter des Christenthums gehörte? Wofern also nur kein unmittelbarer Widerspruch mit der ursprünglichen Lehre Jesu vorausgesetzt wird, kann uns nichts hindern, die epochemachende Bedeutung des Apostels in ihrem vollen Umfang anzuerkennen, und ihn als denjenigen zu betrachten, durch welchen erst der principielle Gegensatz des Christenthums zum Judenthum für das christliche Bewusstsein festgestellt wurde. So bald man einmal des Unterschiedes zwischen Judenthum und Christenthum sich so weit bewusst geworden war, dass man die Identität beider nicht mehr schlechthin voraussetzte, konnte der Unterschied beider nur dadurch fixirt werden, dass dem Judenthum ausdrücklich das abgesprochen wurde, was das Christenthum vor allem als seinen eigenthümlichsten Vorzug geltend machen musste, wenn es überhaupt etwas Anderes, vom Judenthum wesentlich Verschiedenes sein sollte. Es musste somit jetzt als höchster Grundsatz gelten, dass man nur durch das Christenthum, nicht das Judenthum in das beseligende Verhältniss kommen könne, in welchem der Mensch zu Gott stehen soll. Und da das Judenthum das, wodurch es das Verhältniss des Menschen zu Gott vermittelte, in nationale Institute, wie namentlich die Beschneidung war, setzte, so war kein Grund vorhanden, nachdem das Judenthum den Anspruch nicht mehr machen konnte, eine Beseligungsanstalt in dem Sinne zu sein, in welchem es bisher dafür galt, den an jene Institute geknüpften Partikularismus für diejenigen festzuhalten, die nun im Christenthum das finden sollten, was ihnen das Judenthum nicht gewähren konnte. Der jüdische Partikularismus musste sich von selbst zum christlichen Universalismus aufheben, und das Eine wie das Andere wurde jetzt nicht mehr stillschweigend vorausgesetzt, sondern es machte sich als der offen ausgesprochene principielle Unterschied in seiner praktischen Bedeutung geltend. Je grösser der Umschwung war, welcher in dem religiösen Bewusstsein des Apostels bei seiner Bekehrung erfolgte, um so entscheidender mussten auch gleich anfangs die beiden, seinen eigenthümlichen Standpunkt bestimmenden Momente hervortreten. Er lässt uns selbst in diesen innern Process seines religiösen Bewusstseins hineinsehen, wenn er Gal. 1, 16. von sich sagt, es habe Gott gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn zum Gegenstand seiner evangelischen Verkündigung bei den Heiden mache. Was kann er unter

dieser Offenbarung des Sohnes anders verstanden haben, als vor allem die ihm zur festen Ueberzeugung gewordene Gewissheit, dass Jesus ungeachtet seines Todes am Kreuze der Messias sei? Und wie hätte er, der überall sogleich zur letzten Spitze vordringende Apostel, nur bei dieser negativen Ansicht vom Tode Jesu stehen bleiben können? Ja, so wenig schien er ihm ein Hinderniss der Anerkennung seiner Messianität zu sein, dass er damit unmittelbar den Gedanken verband, er sei gerade um seines Todes willen als Sohn Gottes und Christus zu betrachten, sofern er, dem Judenthum abgestorben, nun selbst aufhörte, ein *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, ein nationaljüdischer Messias zu sein, und in die gleiche allgemein menschliche Beziehung zu allen Völkern trat, zu welchen ohne Unterschied dieselbe Predigt des Evangeliums gelangen sollte. In ihm, als dem Heidenapostel, offenbarte Gott so seinen Sohn. Nicht blos darauf aber kam es an, sich auf diesen Standpunkt mit dem vollen Bewusstsein seines principiellen Gegensatzes zu stellen, er musste auch gerechtfertigt werden, und die geschichtliche Bedeutung des Apostels besteht ebensosehr auch darin, dass er, wozu er gerade in so hohem Grade befähigt war, sich auch dialektisch mit dem Judenthum auseinanderzusetzen wusste. Um das Judenthum an seiner schwächsten Seite anzugreifen, hält sich der Apostel an den Begriff des Gesetzes. Es gehört zum Wesen des Gesetzes, dass es aus unendlich vielen einzelnen Geboten und Verboten besteht, deren jedes nach der Strenge des Buchstabens befolgt werden soll. Da es nun aber schlechthin unmöglich ist, alles und jedes, was im Gesetz enthalten ist, zu beobachten, so bleibt jeder, der auf dem Wege des Gesetzes selig werden will, fortgehend unter dem Fluch des Gesetzes, und das Gesetz kann so überhaupt keine Anstalt zur Beseligung sein, oder es ist nicht möglich, durch das gesetzliche Thun, die Werke des Gesetzes, die immer nur in einzelnen, in ihrer Gesammtheit nie dem Gesetz entsprechenden Handlungen bestehen, in das adäquate Verhältniss zu Gott zu kommen (Gal. 3, 10 f.). Man sollte nun freilich erwarten, der Apostel werde auch darauf Rücksicht genommen haben, dass in der Religionsverfassung des A. T. selbst die ganze Opferanstalt die Bestimmung hatte, das Mangelhafte, das die Gesetzesbeobachtung zurückliess, zu ergänzen, allein ohne diese Lücke in seiner Argumentation weiter zu beachten, sieht er nur in dem Tode Jesu die Möglichkeit der

Befreiung von dem Fluch des Gesetzes. Es ist daher hier der Ort, wo die Lehre vom Tode Jesu mit allen sowohl objektiven als subjektiven Beziehungen, die er ihm gibt, in den Lehrbegriff des Apostels eingreift. Objektiv betrachtet ist der Tod Jesu eine Veranstaltung Gottes zur Versöhnung mit ihm, die unter den Gesichtspunkt einer freien Gnade von Seiten Gottes gestellt werden muss, zu welcher sich der Mensch nur empfangend verhalten kann, und zwar kann er, da der Vermittler dieser Gnade Christus ist, sofern er sich selbst für die Sünden der Menschen hingegeben hat, sie nur dadurch sich aneignen, dass er sich Christus als dem Einen, der die Stelle aller Andern vertritt, mit seiner ganzen Subjektivität hingibt und sich zur Einheit mit ihm zusammenschliesst. Diese subjektive Einheit mit Christus ist der Glaube, welcher auf dieser subjektiven Seite dieselbe Stelle in der christlichen Heilsordnung einnimmt, welche in der alttestamentlichen die Werke des Gesetzes haben, und es tritt daher dem Hauptsatz, in welchem der Apostel das Wesen der letztern ausspricht, dass der Mensch gerechtfertigt wird durch die Werke des Gesetzes, als Antithese gegenüber der Hauptsatz der christlichen Heilsordnung, dass er gerechtfertigt wird durch den Glauben. Hiemit ist der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Evangelium am unmittelbarsten ausgesprochen. Das Gesetz steht in seinem negativen Verhältniss zu der Rechtfertigung so tief unter dem Evangelium, dass man sogar fragen muss, was überhaupt das Gesetz noch ist, wenn es das so wenig zu leisten vermag, was die wesentliche Aufgabe jeder Religionsanstalt sein muss? Zu dieser Frage sieht sich der Apostel selbst um so mehr veranlasst, da er unter dem Gesetz nicht die ganze Religionsverfassung des A. T. versteht, sondern nur den Mosaismus. Da nun dem Gesetz schon etwas Anderes voranging, so kann man nicht einmal sagen, die Rechtfertigung durch den Glauben sei etwas Neues, erst durch das Christenthum Eingeführtes. Der rechtfertigende Glaube der Christen ist derselbe Glaube, welcher schon dem Abraham als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Wenn also vor dem Gesetz ein ganz anderer Weg der Heilsordnung war, und nach dem Gesetz wieder ein anderer ist, wie kam das Gesetz auf solche Weise dazwischen hinein, und was ist es überhaupt? Der Apostel setzt das Gesetz in doppelter Beziehung auf's Tiefste dadurch herab, dass er es nicht nur als etwas Pro-

visorisches, blos interimistisch Geltendes betrachtet, sondern ihm sogar geradezu nur den Zweck zuschreibt, die Sündhaftigkeit hervorzurufen und zu mehren, die Sünde, nachdem sie einmal eine herrschende Macht in der Welt geworden war, zu ihrer vollen concreten Erscheinung zu bringen. Es hängt diess mit der allgemeinen Weltanschauung des Apostels zusammen, welcher zufolge die ganze Geschichte der Menschheit in zwei grosse wesentlich von einander verschiedene Perioden sich theilt, welche wie Sünde und Gnade, Gesetz und Glaube, Knechtschaft und Freiheit, oder noch umfassender wie Adam und Christus, der erste und der zweite Adam, und in letzter Beziehung wie Tod und Leben sich zu einander verhalten. Gesetz und Sünde stehen daher in einer sehr engen Beziehung zu einander. Wenn auch das Gesetz die Sünde nicht unmittelbar hervorbringt, so ist es doch die mittelbare Ursache derselben. Das Gesetz enthält die Verbote, deren Uebertretungen die Sünden sind. Je mehr also verboten ist, um so mehr wird auch übertreten und gesündigt. Aber nicht blos dieses quantitative Verhältniss findet zwischen dem Gesetz und der Sünde statt, so dass in demselben Verhältniss, in welchem das Gesetz mit der ganzen Strenge seiner Gebote und Verbote sich geltend macht, auch die Sünde zunimmt, sondern auch qualitativ entsteht die Sünde erst durch das Gesetz. Man weiss erst durch das Gesetz, was überhaupt die Sünde ist, dass sie das Gegentheil dessen ist, was das Gesetz vorschreibt, indem, wo kein Bewusstsein der Uebertretung ist, auch keine Sünde ist, was die Sünde ist, ist sie wesentlich durch das Gesetz, sie erhält ihre intensivste Bedeutung erst durch das Gesetz, so dass der Apostel geradezu sagen kann, das Princip der Sünde, das was sie wesentlich zu dem macht, was sie ist, ist das Gesetz (1 Cor. 15, 56). Am Gesetz und durch das Gesetz erwacht erst die Sünde, ohne das Gesetz ist die Sünde todt. Erst wenn man weiss, was man thun oder nicht thun darf, regt sich die Sünde, sie erwacht aus dem noch schlummernden Bewusstsein, man wird sich der Möglichkeit bewusst, etwas zu thun, was man nicht thun soll, und mit dem Bewusstsein des Verbotenen kommt auch die Lust, das Verbotene zu thun. Wenn also auch das Gesetz an sich heilig, das Gebot heilig, gerecht und gut ist, so bewirkt es doch das gerade Gegentheil dessen, was es seiner geistigen Natur nach wirken sollte, es ist nicht vermögend

lebendig zu machen, sondern hat nur den Tod zur Folge. (Röm 7, 5—13. Gal. 3, 21.) Vermittelt aber ist diese Wirkung des Gesetzes, oder dieses Verhältniss zwischen Gesetz und Sünde durch das Fleisch, die leibliche Natur des Menschen, die der eigentliche Sitz der Wirksamkeit der Sünde ist, und schon in Adam, welcher von Anfang an irdischer, psychischer, sinnlicher Natur war (1 Cor. 15, 47.), sind Fleisch und Sünde durch ein so unzertrennliches Band mit einander verknüpft, dass die ganze mit Adam beginnende Periode, welche in ihrem weitern Verlauf zur Periode des Gesetzes wurde, nur als die Periode bezeichnet werden kann, in welcher das Princip des Fleisches, der Sünde, des Todes zu seiner vollkommenen Herrschaft kam. Fasst man diese Periode in dem Begriff des Gesetzes in ihrem eigentlichen Princip auf, so stellt sich der den Charakter des Gesetzes, mit allem, was zu ihm gehört, an sich tragenden alttestamentlichen Religionsverfassung die christliche als eine ganz andere, wesentlich neue, von ihr principiell verschiedene gegenüber. Es ist überhaupt erst der Apostel Paulus, welcher das Christenthum mit dem bestimmten Bewusstsein, dass es eine καινὴ διαθήκη ist, von der παλαιά unterschieden, und diesen Unterschied auf seinen festbestimmten Begriff gebracht hat. Alle Gegensätze, welche sich von den hier in Betracht kommenden Begriffen aus ergeben, sollen nur dazu dienen, den Unterschied der beiden διαθῆκαι in der ganzen Weite eines tiefeingreifenden Gegensatzes darzustellen. Das Judenthum steht so tief unter dem Christenthum, dass es sich zu ihm nur wie der Buchstabe zum Gesetz, das Princip des Todes zum Princip des Lebens, das Vergängliche zum Bleibenden verhält. Nur darin hatte schon das Gesetz eine den Gegensatz ausgleichende und vermittelnde Tendenz in sich, dass es, wie der Apostel sagt, Gal. 3, 24., ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν war, die vorchristliche Menschheit unter seine Obhut nahm, um sie in der Gefangenschaft unter der Macht der Sünde so zusammen zu halten, dass durch die innere Nothwendigkeit glaubiger Hinwendung zu Gott die dem Gesetze vorangehende Verheissung sich verwirklichen musste. Dieselbe Weltanschauung, welche die ganze Geschichte der Menschheit in zwei so entgegengesetzte Perioden theilt, kann sie auch nur in ein solches Verhältniss zu einander setzen, dass die eine die nothwendige Voraussetzung der andern, und diese selbst die durch

jene bedingte Folge ist, somit die erste durch die innere Nothwendigkeit des allgemeinen Entwicklungsgangs in die zweite übergeht. Die Gnade kann nicht mächtig werden, ehe die Sünde in ihrem ganzen Umfang sich entwickelt hat, auf die Periode der Knechtschaft und Unmündigkeit folgt die der Freiheit und Mündigkeit, auf die Gebundenheit an die Natur und die Abhängigkeit von den στοιχεῖα, den besonders am Himmel waltenden Naturmächten, das durch den Geist des Sohnes geweckte geistige Bewusstsein der Kindschaft Gottes, oder mit Einem Wort auf die Natur- und Gesetzesreligion die Geistesreligion.

Denkt man sich den Apostel mit dieser umfassenden inhaltsreichen Entwicklung seines christlichen Bewusstseins nicht blos dem Judenthum, sondern auch der jerusalemischen Christengemeinde gegenüber, wie weit erhob sich sein freier universeller Blick über den beschränkten Partikularismus des jüdischen und des judaisirenden Standpunkts, und wie kann man sich wundern, dass eine solche Degradation des Judenthums, die mit seinem hohen Anspruch so sehr contrastirte und ihm so wenig liess, was ihm noch einen wahrhaft religiösen Werth geben konnte, den grössten Anstoss erregte! Dadurch war nun schon ein Gegensatz hervorgetreten, welcher die christliche Gemeinde selbst in zwei Parteien trennte, deren divergirende Ansichten nothwendig in Conflikt mit einander kommen mussten. Es geschah diess zuerst bei der praktischen Frage über die Beschneidung der Heidenchristen.

Nachdem Paulus schon längere Zeit als Heidenapostel gewirkt und mehrere heidenchristliche Gemeinden gestiftet hatte, erregte die neue Erscheinung, dass es nun auch Heidenchristen gab, welche ohne die Beschneidung dasselbe sein wollten, wie die Judenchristen, grosses Bedenken bei der jerusalemischen Gemeinde, und man konnte um so weniger dazu schweigen, da die einmal begonnene Heidenbekehrung durch die Thätigkeit der Heidenapostel in kurzer Zeit noch mehr in's Grosse zu gehen schien. Es kamen, wie Paulus selbst erzählt Gal. 2, 1 f., Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde nach Antiochien. Der Apostel nennt sie falsche Brüder, Eindringlinge, welche die Freiheit, die man in Antiochien hatte, die Lossagung vom Gesetz, zu welcher man in seinem christlichen Bewusstsein sich berechtigt glaubte, argwöhnisch belauerten. Paulus und Barnabas sahen sich dadurch

veranlasst, sich selbst nach Jerusalem zu begeben, um die Frage, um welche es sich dabei handelte, gegen die dortigen Apostel zur Sprache zu bringen, und das Recht ihres Heidenevangeliums zu vertheidigen. Der Hauptpunkt betraf die Beschneidung. Liess man sie auch nur bei den Heidenchristen fallen, so war es um das absolute Recht des Judenthums geschehen. Darum nahmen Paulus und Barnabas auch den Titus mit sich, um an ihm, dem unbeschnittenen, gleichsam recht handgreiflich die Kraft ihres Widerstands gegen das jerusalemische Ansinnen zu erproben. Dass nun aber die Gegner, mit welchen es jene beiden bei dieser für die Sache des Christenthums so wichtigen Verhandlung zu Jerusalem zu thun hatten, nicht die ältern Apostel selbst waren, sondern nur einzelne extreme Judaisten, ist eine Behauptung, welche, so oft sie auch wiederholt wird [1]), den klaren Sinn der Worte des Apostels und seine ganze Darstellung zu sehr gegen sich hat, als dass ihr jemand beistimmen könnte, der nicht das besondere Interesse hat, der authentischen, den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit machenden, durchaus klaren Erzählung des Apostels einen Bericht vorzuziehen, welcher so wenig mit ihr zusammenstimmt

---

1) Wie diess z. B. neuestens von Lechler geschehen ist in der Schrift: Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen. Gekrönte Preisschrift von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft für das Jahr 1848. Haarlem 1851. Bei der Beantwortung einer in einer bestimmten Richtung gegebenen Preisaufgabe darf man voraus keine sehr unbefangene Untersuchung erwarten. Aber auch abgesehen davon fehlt es dem bald an diesen, bald an jenen Gewährsmann sich haltenden Verfasser gar zu sehr an einer selbstständigen Forschung und einer lebendigen Geschichtsanschauung. Man findet daher zwar keine „abentheuerliche" Behauptungen, wofür der Verfasser so gern die Ansichten seiner Gegner hält, sieht aber dagegen um so treuer die Maxime befolgt, dass man am sichersten geht, wenn man die einander gegenüberstehenden Ansichten für Einseitigkeiten erklärt, zwischen welchen natürlich die Wahrheit immer in der Mitte liegt. So wird auch über Gal. 2. und Apostelgesch. 15. nur das Gewöhnliche wiederholt. Wie wenig damit gesagt ist, fällt um so mehr in die Augen, wenn man mit der Erörterung des Verfassers nun auch die von Zeller in der Abhandlung über die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihren Charakter, mit Rücksicht auf die neuern Bearbeitungen dieses Gegenstandes in den theol. Jahrb. 1849. S. 423 f. zusammenhält.

und die so sichtbare Tendenz hat, die Sache in ein schiefes Licht zu stellen. Man bedenke nur, wie Paulus mit den so absichtlich auf den subjektiven Standpunkt der Gegner sich beziehenden Ausdrücken *οἱ δοκοῦντες, δοκοῦντες εἶναί τι, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*, die ältern Apostel als die Auktorität der von ihm bestrittenen Ansicht bezeichnet, mit welchem Bewusstsein der Selbstständigkeit seiner Stellung er gerade dem Apostel Petrus gegenübertrat (2, 7 f.), und welches Resultat die ganze Verhandlung hatte. Wenn auch die drei Hauptrepräsentanten der jerusalemischen Gemeinde dem Paulus und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft gaben, so bestand ja die Vereinigung nur in der Anerkennung, dass jeder der beiden Theile das Recht habe, seinen eigenen, von dem der Andern geschiedenen, unabhängigen Weg zu gehen. Es gab also jetzt ein doppeltes Evangelium, ein Evangelium der Beschneidung und ein Evangelium der Vorhaut, eine Judenmission und eine Heidenmission, beide sollten unabhängig und selbstständig neben einander fortgehen, ohne sich zu durchkreuzen, und nur die Wohlthätigkeit gegen die Armen der Urgemeinde sollte das die Heidenchristen mit den Judenchristen verknüpfende Band sein. So entschieden traten die beiderseitigen Standpunkte einander gegenüber, die unerschütterliche Festigkeit, mit welcher der Apostel Paulus in keinem seine Grundsätze verletzenden Punkte auch nur einen Augenblick sich wankend machen liess, um sich dem an ihn gemachten Ansinnen zu fügen, und die Zähigkeit, mit welcher die älteren Apostel an ihrem Judaismus festhielten [1]. In der langen Zeit der vierzehn seit der Bekehrung des Apostels Paulus verflossenen Jahre (Gal. 2, 1.) hatten sie noch so wenig einen Schritt gethan, um über ihren jüdischen Partikularismus hinwegzukommen, dass sie auch jetzt noch den Grundsatz der Beschneidung in seiner schlechthinigen Unbedingtheit für die messianische Gemeinschaft geltend machten, und wenn sie auch mit Rücksicht auf den gesegneten Erfolg der Heidenbekehrung und den zwingenden Gründen der paulinischen Dialektik gegenüber gegen den ungehinderten Fortgang der Heidenmission nichts einzuwenden vermochten, so war doch auch diess im Grunde nur

1) Vgl. Hilgenfeld, der Galaterbrief übersetzt in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. 1852. S. 128 f.

eine Concession, welcher es an einem innern Haltpunkt in ihrem religiösen Bewusstsein fehlte. Ueberhaupt waren beide Theile in eine solche Stellung zu einander gekommen, die sie bald über die gezogene Grenzlinie hinausführen musste. Diess zeigte sich schon bei dem Auftritt in Antiochien zwischen Petrus und Paulus, bei welchem auf den kaum gegebenen brüderlichen Handschlag eine sehr offene Erklärung ganz entgegengesetzter Art folgte. Durch das zweideutige Benehmen des Petrus, welcher in Antiochien zuerst mit den Heidenchristen zusammen ass, hierauf aber um solcher willen, die von Jacobus her gekommen waren und ihm schon durch ihre Gegenwart die Auktorität der in Jerusalem geltenden Grundsätze vor Augen stellten, die bisherige Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen wieder aufhob und durch diese Absonderung der Judenchristen von den Heidenchristen faktisch erklärte, dass er die gleiche Berechtigung der letztern mit den erstern nicht mehr anerkenne, sah sich der Heidenapostel in seinen Grundsätzen so tief verletzt, dass er dem Haupte der ältern Apostel vor versammelter Gemeinde sehr nachdrücklich entgegen trat und ihm den innern Widerspruch vorhielt, durch welchen er sich selbst verurtheilt hatte. Sah man hier an dem Apostel Petrus, dass man auf dem Standpunkt der jerusalemischen Uebereinkunft nur die Wahl hatte, entweder den Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen völlig aufzuheben, oder auch darin Jude zu bleiben, dass man den Heidenchristen keine sie den Judenchristen gleichstellende Berechtigung zugestand, so that auf der andern Seite auch Paulus einen Schritt, welcher weitere Folgen nach sich ziehen musste. Der Inconsequenz des Petrus hielt Paulus die reine Consequenz des christlichen Princips entgegen, und leitete aus dem Benehmen desselben die mit scharfer Dialektik gezogene Folgerung ab, dass er Christus geradezu zu einem Diener der Sünde mache. Wenn es sich nemlich so verhielte, dass die Rechtfertigung durch Christus nicht völlig genügte, dass auch, wer sie sucht, noch als Sünder erfunden wird (als Sünder in dem Sinne, in welchem der Heide im Unterschied von dem Juden ein ἁμαρτωλὸς ἐξ ἐθνῶν ist V. 15.), so hat ein solcher im Glauben an Christus etwas gethan oder zu thun unterlassen, woraus er sich selbst ein Gewissen machen muss, was er demnach nur für eine Sünde halten kann, und die Veranlassung zu dieser Sünde ist sein Glaube.

an Christus oder Christus. Beide Theile standen somit schon in einem solchen Verhältniss einander gegenüber, dass jeder von beiden nach seiner Ansicht vom Christenthum über das Christenthum des Andern nur ein verneinendes Urtheil fällen konnte, und der persönliche Zusammenstoss der beiden Apostel war so stark gewesen, dass die Wirkungen desselben nur sehr nachhaltig sein konnten. Es begegnet uns in den sämmtlichen Briefen des Apostels auch nicht die geringste Andeutung darüber, dass der damals so tief zerrissene Zusammenhang mit Petrus und den ältern Aposteln durch eine nähere gegenseitige Berührung wieder hergestellt worden ist, die Apostelgeschichte geht über die Scene in Antiochien mit einem so absichtlichen Stillschweigen hinweg, dass wir daraus deutlich genug schliessen können, wie wenig die Erinnerung daran zu ihrer versöhnlichen Tendenz passte, und selbst noch aus einer erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Schrift, den pseudoclementinischen Homilien, ist zu sehen, wie wenig die Judenchristen auch damals noch das harte, über ihren Apostelfürsten ausgesprochene Wort dem Apostel Paulus hatten vergessen können [1].

Beide Parteien hatten seit dem Conflikt in Antiochien ihre bestimmte Stellung genommen. Während der Apostel Paulus mit der ganzen Schärfe seiner Dialektik darauf hinarbeitete, das Gesetz dialektisch sich durch sich selbst vernichten zu lassen [2], schlugen dagegen die Judaisten den praktischen Weg einer Reaktion gegen den paulinischen Antinomismus ein. Wie schon gleich anfangs, sobald die Frage über die Beschneidung in Bewegung gekommen war, Ankömmlinge aus der jerusalemischen Gemeinde wiederholt mit einer offenbar reaktionären Tendenz erschienen (Gal. 2, 4. 12.), so begegnen uns nun auch in den von Paulus

---

1) Hom. 17, 19. Auch die kirchliche Sage, welche die Apostel wieder zusammenbrachte, lässt erst am Ende nach einer langen Zeit der Trennung die gegenseitige Anerkennung zu Stande kommen. Post tanta tempora, hiess es in der Praedicatio Pauli in der Stelle, welche sich in der Cyprian's Werken angehängten Schrift de rebaptismate erhalten hat (Cypr. Opp. ed. Baluz. S. 365. f.) Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Jerusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo in Urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos.

2) *Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον.* Gal. 2, 19.

gestifteten heidenchristlichen Gemeinden Judaisten derselben Art, welche es sich zum besonderen Geschäft machten, das paulinische Christenthum in Miskredit zu bringen, und was der Apostel Paulus ohne das Gesetz und im Gegensatz gegen das Gesetz gebaut hatte, zu zerstören, um es auf der Grundlage des Gesetzes wieder aufzubauen. Den ersten thatsächlichen Beweis dieser systematischen Opposition gegen den Apostel Paulus haben wir in dem eben aus dieser Veranlassung wenige Jahre nach dem Auftritt in Antiochien, nachdem der Apostel indess seine zweite Missionsreise gemacht hatte, geschriebenen Brief an die Galater, dessen ganze Anlage und Tendenz davon zeugt, wie wichtig er die Sache nahm, und wie sehr er in ihr die volle Bedeutung eines Principienstreits erkannte. Aus diesem Grunde ging er sogar auf die Epoche seiner Bekehrung zum Christenthum zurück, um sein ganzes Verhältniss zu Christus und den ältern Aposteln auseinander zu setzen, und durch eine rein objektive Darstellung den unwidersprechlichen Beweis davon zu geben, mit welcher Entschiedenheit sowohl als mit welchem Erfolg er das selbstständige Recht seines Evangeliums von Anfang an auf verschiedene Weise geltend gemacht habe. Die Gegner, welche in den galatischen Gemeinden gegen ihn aufgetreten waren, waren ein neues Glied der Opposition, mit welcher er bisher zu kämpfen hatte. Sie hatten die Gewissen der galatischen Christen durch die Behauptung verwirrt, dass das Werk ihrer Seligkeit ohne die Beobachtung des Gesetzes auf einen ganz falschen Grund gebaut sei, und schon waren die Galater nahe daran, von der Lehre des Apostels abzufallen und das ganze Joch des Gesetzes, selbst die Beschneidung (5, 2.), sich auferlegen zu lassen. Solchen Eindruck machten jene Judaisten selbst auf eine grösstentheils aus Heidenchristen bestehende Gemeinde, welche nach der Versicherung des Apostels sein Evangelium der Freiheit vom Gesetz mit so lebhaftem Interesse und so warmer persönlicher Liebe zu ihm selbst aufgenommen hatte (4, 12 f.). In keinem andern Briefe kann man in die ernste Bedeutung des immer weiter um sich greifenden Kampfes und in die auf beiden Seiten stattfindenden religiösen Motive tiefer hineinsehen. Machten die Judaisten als das absolute Recht des Judenthums geltend, dass ohne Gesetz und Beschneidung niemand selig werden könne, so stellte dagegen Paulus die Antithese auf, dass, wer sich be-

schneiden lasse, keinen Nutzen von Christus habe (5, 2.). Wie man nach jenen umsonst ein Christ ist, wenn man nicht auch Jude ist, so ist man nach dem Apostel umsonst ein Christ, wenn man als Christ zugleich Jude sein will, und da man nicht Jude sein kann, ohne dass man mit der Beschneidung die Verpflichtung auf sich nimmt, das ganze Gesetz in allen seinen Einzelnheiten zu erfüllen, so entwickelt sich von diesem Punkte aus die die Gesetzesreligion durch ihren innern Widerspruch aufhebende Dialektik des Apostels. Worauf anders konnte er aber den ältern Aposteln gegenüber, als den unmittelbaren Vertretern der von Christus überlieferten Lehre, seine Behauptung stützen, als auf die unmittelbare Selbstgewissheit seines Bewusstseins und die innere Konsequenz seiner Dialektik? Es spricht sich daher schon im Galaterbrief das Bewusstsein aus, dass seine apostolische Auktorität selbst auf dem Spiele stehe, wenn es ihm nicht gelinge, das christliche Prinzip in seinem reinen absoluten Begriff zu behaupten. Behaupten aber konnte er es nur, wenn er das Recht hatte, sich den ältern Aposteln selbst als Apostel gegenüberzustellen. Worauf beruhte also seine apostolische Berechtigung, und wie konnten, wenn er allein der wahre Apostel Jesu Christi zu sein behauptete, die ältern Apostel das gleiche Recht für sich in Anspruch nehmen? Der über die Nothwendigkeit der Beschneidung und die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes entstandene Streit musste daher der Natur der Sache nach nothwendig weiter führen.

Welchen Erfolg auch der Brief des Apostels an die Galater und seine Bestreitung der Gegner in den galatischen Gemeinden gehabt haben mag, es ist nur die weitere Entwicklung desselben Streits, wenn wir nicht lange nachher auf einem anderen Punkte seines apostolischen Wirkungskreises Gegnern begegnen, welche dasselbe Oppositionsinteresse gegen ihn verfolgten. Hatte der Apostel ohne Zweifel schon in der ersten Zeit seines in die Jahre 54 — 57 fallenden Aufenthalts in Ephesus den Brief an die Galater geschrieben, so fällt in das Ende desselben die Abfassung unseres ersten Briefs an die Korinthier, aus Veranlassung von Nachrichten, welchen zufolge er auch in dieser Gemeinde ähnliche Erfahrungen zu machen hatte, wie in den galatischen. Judaistische Lehrer hatten auch hier Eingang gefunden und den Glauben an das Evangelium des Apostels wankend gemacht. Es waren Spaltun-

gen und Parteien entsanden, deren Hauptgegensatz auf eine Partei zurückzuführen ist, welche unter dem Namen des Apostels Petrus, obgleich Petrus selbst nie in Korinth gewesen zu sein scheint, den an den Grundsätzen des paulinischen Christenthums treu festhaltenden Mitgliedern der korinthischen Gemeinde sich entgegenstellte. Unter den verschiedenen Parteiinteressen, welche die Gemeinde in verschiedenen Richtungen bewegten, trat der Hauptgegenstand des Streits nicht so unmittelbar hervor, wie in den galatischen Gemeinden, Gesetz und Beschneidung standen nicht mehr als Hauptfrage voran, es ist wenigstens in den beiden Briefen an die Korinthier hiervon nicht die Rede, sondern der Streit war nun schon zu der Frage fortgeschritten, auf welche man nothwendig zuletzt kommen musste, welche Auktorität überhaupt ein Apostel anzusprechen habe, welcher in keinem Falle auf demselben Wege, wie die ältern Apostel, Apostel geworden war, und daher den Zweifel so nahe legte, ob er überhaupt mit Recht als ein wahrer und ächter Apostel anzusehen sei? Obgleich der Apostel erst am Ende des zweiten Briefes auf die unmittelbare Erörterung dieses wichtigsten Fragepunkts übergeht, so ist doch leicht wahrzunehmen, wie er ihn durch den ganzen Inhalt der beiden Briefe nicht aus dem Auge verliert, und jede Gelegenheit ergreift, das, was er noch in seinem persönlichsten Interesse zu sagen hatte, so vorzubereiten und zu motiviren, dass er seinen Gegnern mit dem ganzen Gewicht einer schlagenden Entgegnung entgegentreten konnte. Dass auch er Apostel sei, so gut wie irgend ein anderer, und in keinem Punkte den übergrossen Aposteln nachstehe, deren Auktorität man ihm entgegenhielt, behauptet er mit allem Nachdruck, und wenn er auch von dem äussern Vorzug des nationalen Judenthums nur ironisch sprechen kann, um auch darin mit seinen Gegnern sich zu messen, so sind es dagegen um so reellere Beweise, auf welche er sich stützt. Es sind die thatsächlichen Erfolge, die er in dem immer mehr sich erweiternden Wirkungskreise seines Evangeliums aufzuweisen hat, alle jene leidensvollen Erfahrungen, in welchen er sich als einen Diener Christi erprobte, es sind endlich auch die Gesichte und Offenbarungen des Herrn, deren er sich rühmen konnte. Auch diesen letztern Punkt konnte der Apostel, nachdem einmal die Frage über seinen apostolischen Beruf auf diese Spitze gestellt war, nicht unerwähnt lassen.

Mochte er auch den offen vor Augen liegenden Erfolg seiner Missionsthätigkeit mit dem vollsten Recht für sich geltend machen, so verstand sich doch von selbst, dass ein Apostel Jesu Christi nur sein konnte, wer von Christus selbst berufen war. Wie er schon im ersten Brief (9, 1.) mit besonderer Emphase hervorhob, dass er, wie er Apostel sei, so auch den Herrn gesehen habe, so sollten auch die Gesichte und Offenbarungen des Herrn, von welchen er am Schlusse des zweiten Briefes spricht, ein Zeugniss seines apostolischen Berufs sein, und für ihn dieselbe Bedeutung haben, welche für die älteren Apostel ihre unmittelbare Berufung durch Jesus selbst während seines irdischen Lebens hatte. Es war dies für den Apostel selbst der unmittelbarste und überzeugendste Beweis seiner apostolischen Berufung, aber auch das Subjectivste, was er für sich geltend machen konnte, es waren Ekstasen, innere Anschauungen, Thatsachen des Bewusstseins, welche für niemand dieselbe objective Realität haben konnten, wie für den, der das unmittelbare Subjekt derselben war. Es ist daher nichts natürlicher, als dass Gegner, welche vor allem die Wahrheit der Lehre des Apostels nicht zugeben konnten, auch die Voraussetzung, auf welcher sie beruhte, nicht gelten liessen, und hauptsächlich auch auf diesen Punkt ihre Angriffe richteten, auf welchem der Apostel selbst um so empfindlicher verletzt werden musste, je weniger er sich selbst verbergen konnte, in welcher eigenthümlichsten Lage er gerade auf diesem Puncte den Gegnern gegenüber sich befand. Die Aufregung und Gereiztheit, welche er hier besonders gegen sie an den Tag legt, ist so hauptsächlich auch als die Aeusserung der Gemüthsunruhe anzusehen, in welche ihn das an sich Unmögliche versetzte, objektiv zu beweisen, was rein subjectiver Natur war, und diese Unmöglichkeit machte sich ihm gerade da am meisten fühlbar, wo es sich um sein eigenstes persönliches Interesse handelte. Aber auch die Sache der Gegner erscheint von diesem Gesichtspunkt aus in einem andern Licht, als man sie gewöhnlich nimmt, wenn man sie nur nach der so ungünstigen Schilderung beurtheilt, welche der Apostel von seinen Gegnern macht. Mag auch menschliche Leidenschaft und Parteisucht noch so viel Unlauteres in ihre Opposition gegen den Apostel eingemischt haben, warum soll das Unrecht nur auf ihrer Seite sein, wenn sie dem Anspruch sich widersetzten, mit wel-

chem Paulus nicht blos zum Apostel berufen zu sein behauptete, sondern auch, konsequenter Weise, seine apostolische Auktorität sogar über die der sämmtlichen ältern Apostel stellte? Stützte er sich auf die innere Selbstgewissheit seiner Berufung durch Christus und seines apostolischen Bewusstseins, so standen dagegen sie auf dem geschichtlichen Boden ihres thatsächlichen Zusammenhangs mit Christus. Es steht so überhaupt Princip gegen Princip, und erst die weitere Entwickelung konnte darüber entscheiden, welches der beiden Principien eine über das andere übergreifende Macht gewinnen werde. Zunächst jedoch bilden die gegen die Person des Apostels selbst und seine apostolische Auktorität gerichteten Angriffe eine neue sehr bemerkenswerthe Epoche des gegensätzlichen Verhältnisses, in welchem nun Judaismus und Paulinismus zu einander standen. Der hohe Ernst, mit welchem der Apostel diese Gegner bestreitet, zeugt von selbst von ihrer Bedeutung. Wir würden uns eine irrige Vorstellung von ihnen machen, wenn wir in ihnen nur eine isolirte Erscheinung, die eigenmächtige Willkür einzelner Individuen sehen wollten, die nur aus zufälligen persönlichen Motiven darauf ausgegangen wären, in den Wirkungskreis des Apostels störend und hemmend einzugreifen. Es erhellt aus allem, welche mächtige Partei sie hinter sich hatten, und welches Recht sie zu haben glaubten, als die Organe und Emissäre derselben aufzutreten. Es war nicht blos der an die Spitze ihrer Bestrebungen gestellte Name des Apostels Petrus, welcher ihre Tendenz bezeichnete und ihre Sache als die gemeinsame aller Judenchristen erscheinen lassen sollte, sie hatten auch, wie wir von dem Apostel selbst erfahren (2 Cor. 3, 1.), Empfehlungsbriefe mitgebracht, welche über ihren Parteizusammenhang keinen Zweifel lassen können. Von wem anders konnten legitimirende Briefe dieser Art ausgestellt werden, als von solchen, deren Ansehen in der Muttergemeinde gross genug war, um auch auswärts allgemein anerkannt zu werden? Sie sind ein neuer Beweis des wachsenden Parteiinteresses, der gegensätzlichen Stellung der beiden Parteien, der Bestrebungen, mit welchen sie auf demselben Boden einander entgegentraten, zugleich aber auch eine neue Form, in welcher der Unterschied der beiden Principien, welche hier im Streit mit einander waren, zu seiner äusseren Erscheinung kam. Dem äusseren Auctoritätsprincip, auf welchem

eine solche Legitimation beruhte, konnte der Apostel in letzter Beziehung nichts anders entgegensetzen als die Autonomie seines Selbstbewusstseins, wie er diess in derselben Stelle thut, in welcher er von diesen Empfehlungsbriefen seiner Gegner spricht (2 Cor. 3, 1—18.) [1].

Zu einer so bestimmten Form hatte demnach der Gegensatz der beiden Parteien schon zu der Zeit sich ausgebildet, als der Apostel Paulus seine beiden Briefe an die Korinthier schrieb. Was konnte aus so divergirenden Richtungen zuletzt anders hervorgehen als eine völlige Trennung? Machte der Judaismus es sich zur Aufgabe, alles gleichsam wieder rückgängig zu machen, worin der Paulinismus über den ursprünglichen Standpunkt des Judenthums hinausgegangen war, so schien dagegen der Paulinismus kein anderes Ziel vor sich zu haben, als die Ablösung des Christenthums von allen Beziehungen, welche es mit dem Judenthum verknüpften. Allein auf der einen wie auf der andern Seite war auch wieder etwas, was so extremen Gegensätzen entgegenwirkte. Was half es dem Judaismus, gegen den paulinischen Universalismus zu protestiren, wenn es doch einmal eine heidenchristliche Gemeinschaft in dem weiten Umfang gab, in welchem sie schon existirte? Es konnte nur darauf ankommen, den paulinischen Universalismus in einer Form anzuerkennen, durch welche man dem Princip des Judaismus so wenig als möglich vergab. Auf der andern Seite konnte auch Paulus in seinem Antinomismus und Antijudaismus nicht so weit gehen, dass nicht er selbst auch das Interesse gehabt hätte, so weit es möglich war, wieder einzulenken, und statt mit dem Judenthum nur zu brechen, sich in ein versöhnlicheres Verhältniss zu ihm zu setzen. Fassen wir zunächst diese letztere Seite ins Auge, so kommt in dieser Beziehung ein weiterer Fortschritt des Paulinismus in Betracht, welcher sich durch zweierlei zu erkennen gibt, was in dieselbe Lebensperiode des Apostels fällt, und wie es äusserlich zusammengehört, so auch innerlich zusammenhängt, der Brief an die Römer und die letzte Reise nach Jerusalem. Den Brief an die Römer schrieb der Apostel ohne Zweifel während seines letzten Aufenthalts in Korinth und

1) Man vergl. meine Beiträge zur Erklärung der Corinthierbriefe in den theol. Jahrbüchern 1850. S. 165 f.

in derselben Zeit beschäftigte er sich damit, das in Ausführung zu bringen, was der Zweck seiner letzten Reise nach Jerusalem war.

Wer den Brief an die Römer nur aus dem dogmatischen Gesichtspunkt auffasst, aus welchem man ihn gewöhnlich zu betrachten pflegt, sieht freilich nicht, wie er hieher gehört, wer aber seinen innern Zusammenhang und das ihm zu Grunde liegende Motiv tiefer zu durchschauen weiss, dem wird nicht entgehen können, dass das dogmatische Interesse des Briefs zu einem andern nur wie das Mittel zum Zweck sich verhält. Die innerste Tendenz des Briefs liegt in dem dem Apostel fühlbar gewordenen Bedürfniss, dem Judenthum und Judaismus, welche bisher in ihm nur ihren erklärtesten Gegner und Widersacher gehabt zu haben schienen, nun auch wieder die Hand zum Frieden zu bieten, seine Volksgenossen über die Stellung zu beruhigen und aufzuklären, in welche sie zur heidenchristlichen Welt gekommen waren, und ihren Blick aus der Gegenwart in die Zukunft zu richten. Schon diess ist in dieser Hinsicht sehr bedeutungsvoll, dass es gerade die römische Gemeinde ist, an welche der Apostel mit einem solchen Schreiben sich wendet. Die Gemeinde war nicht vom Apostel selbst gestiftet, aber auch von keinem der andern Apostel, sie war von selbst entstanden in Folge des vielfachen Verkehrs, in welchem die in Rom so zahlreichen Juden mit Judäa und Jerusalem standen [1]), sie war nicht einmal eine grösstentheils heidenchristliche, sondern vielmehr wesentlich eine judenchristliche Gemeinde. Wenn auch noch immer die gewöhnliche Meinung ist, die römischen Christen, an welche der Apostel Paulus schrieb, können nur Heidenchristen gewesen sein, so zeugt doch die ganze Tendenz und der Hauptzweck des Briefs zu klar davon, dass er mit Judenchristen zu thun hatte, als dass diess länger bestritten werden könnte. Als eine Gemeinde, welche, obgleich grösstentheils aus Judenchristen bestehend, doch in keinem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältniss zu der jerusalemischen stand, und sowohl durch ihren christlichen

1) Zum deutlichen Beweis, welchen innern Trieb der Mittheilung und Fortpflanzung das Christenthum selbst hatte. Man darf daher auch in dieser Beziehung der unmittelbaren persönlichen Thätigkeit der Apostel nicht zu viel zuschreiben. In Ländern, wohin uns keine apostolische Spur leitet, wie namentlich im nördlichen Afrika und in Spanien, scheint es schon sehr früh eine grosse Zahl christlicher Gemeinden gegeben zu haben.

Glauben, als auch die Zahl ihrer Mitglieder und ihre Stellung in der Hauptstadt des Reichs schon damals eine grosse Bedeutung in der christlichen Welt erlangt hatte (Röm. 1, 8), hatte sie gleichsam eine vermittelnde Stellung zwischen dem Apostel und seinen judenchristlichen Gegnern. Der Apostel hatte diese Gemeinde schon längst ins Auge gefasst, um sich in eine nähere Beziehung zu ihr zu setzen (1, 13), er konnte bei ihr eine weit bessere Aufnahme erwarten als bei den jerusalemischen Judenchristen, er hatte sogar schon als Heidenapostel an die, wenn auch an sich judenchristliche, doch auswärtige, unter Heiden in Rom selbst lebende Gemeinde, eine gewisse Ansprache (1, 13). Es ist daher sehr natürlich, dass der Apostel in einem Briefe an diese Gemeinde die versöhnlichen Gesinnungen aussprach, welche er gegen seine Gegner aus dem Judenthum hegte. Von einer versöhnlichen Tendenz seines Briefs kann aber freilich nur in dem Sinne die Rede sein, in welchem auch das versöhnlich ist, was auf die Ueberzeugung des Gegners zu wirken, ihn über das Irrige seiner Ansichten und Behauptungen zu belehren und seine falschen Vorurtheile zu zerstören sucht. In diesem Sinne ist der Römerbrief um so versöhnlicher, je gründlicher er alles widerlegt, was das Judenthum den Heiden gegenüber als sein absolutes Recht geltend macht, je durchgreifender er ihm auch die letzte Stütze seines Partikularismus entzieht. Welcher Vorzug kann den Juden vor den Heiden noch übrig bleiben, wenn Heiden und Juden ohne Unterschied der gleichen Sündhaftigkeit und Strafbarkeit unterliegen, und der Satz, dass kein Mensch vor Gott gerecht sei, so schlechthin allgemein gilt, dass darauf nur der Hauptsatz gebaut werden kann, mit dessen Ausführung der Apostel 3, 21 den positiven Theil des ersten Hauptabschnitts beginnt, dass die Gerechtigkeit vor Gott, ohne das Gesetz, durch den Glauben an den Versöhnungstod Jesu ertheilt werde. Ist durch die ganze dogmatische Entwicklung des Apostels in den acht ersten Kapiteln seines Briefs dem jüdischen Partikularismus die letzte Wurzel seiner Berechtigung abgeschnitten, so hat der Apostel nun erst reinen Boden gewonnen, um in dem für seinen Zweck wichtigsten Abschnitt Kap. 9—11 seinen Universalismus gegen alles zu rechtfertigen, was ihm noch in dem religiösen Bewusstsein der Juden und Judenchristen entgegenstand. Hing man auch nicht mehr mit der alten Zähigkeit

an Gesetz und Beschneidung, setzte man sich sogar über die Bedenken und Einwendungen hinweg, mit welchen man bisher die apostolische Berufung und Auktorität des Apostels angesehen hatte, so blieb doch immer noch etwas zurück, worüber man sich nicht so leicht beruhigen konnte. Welches Missverhältniss stellte sich, seitdem die Heidenbekehrung so sehr ins Grosse ging und immer weiter sich erstreckte, in der heidnischen und jüdischen Welt vor Augen? Wie sollte man es sich erklären, dass einem so grossen Theile des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das erwählte Volk Gottes und der Gegenstand aller göttlichen Verheissungen war, das in Christus erschienene Heil nicht wirklich zu Theil werde, dass dagegen vielmehr die Heiden die vom Volke Gottes leergelassene Stelle einnahmen? In dieser Frage ist alles, was der jüdische Partikularismus noch als sein absolutes Recht geltend machen konnte, in seinem reinsten religiösen Interesse aufgefasst, und selbst der Apostel hätte sein nationales Gefühl zu sehr verläugnen müssen, wenn ihn diese Frage nicht in seinem Innersten bewegt hätte und ihm wichtig genug erschienen wäre, um eine so viel möglich befriedigende Lösung zu geben. Mit dem vollen Interesse einer Herzensangelegenheit geht er (Kap. 9) auf diesen praktisch wichtigsten Theil seines Schreibens über. Es kommt, sagt er zur Beantwortung jener Frage, überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung an, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung durch seine freie Gnade. Wie daher nicht alle geborenen Juden zum wahren Volke Gottes gehören, so erwählt sich Gott sein Volk auch aus den Heiden, weil die Ertheilung des Heils nur ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist und daher auch der Weg, zum Heil in Christus zu gelangen, nicht das Gesetz der Gerechtigkeit ist, welchem die Juden nachgingen, sondern die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die den Heiden so gut offen steht als den Juden. Haben demnach die gebornen Juden keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen, so ist es ferner auch nur ihre eigene Schuld, dass sie keinen Theil an ihm haben. Das Heil kann nur durch den Glauben an die Predigt des Evangeliums kommen, aber es haben ja nicht alle Juden dem Evangelium Gehör und Glauben geschenkt (K. 10). Demungeachtet bleiben, sagt der Apostel zum Schlusse, um hiemit noch auf das Tröstlichste, das er bieten kann, zu kommen, die dem jüdischen

Volke von Gott gegebenen Verheissungen an ihm nicht absolut unerfüllt, und Gott hat sein Volk nicht auf immer verstossen. Denn nicht nur ist schon jetzt durch die Auswahl der Gnade ein Ueberrest vorhanden, in denen, die wirklich glauben, sondern es ist auch die Verstocktheit und Verblendung, in welcher sich noch so viele Israeliten gegen das Evangelium befinden, nur als etwas Vorübergehendes anzusehen, es wird einst, da Gott seine Berufung nicht bereut, noch ganz Israel gerettet werden, und wenn auch indess an die Stelle der unglaubigen Juden die glaubigen Heiden getreten sind, so ist, zur Verherrlichung der göttlichen Gnade in ihrer Beziehung zum Ganzen, was auf der einen Seite Verlust ist, auf der andern Gewinn, und die Eifersucht der Juden auf die den Heiden zu Theil gewordene Gnade kann sie nur reizen, selbst in den Besitz dieser Gnade zu kommen (K. 11). Blickt man von diesem Punkte aus auf den Gedankengang des Apostels zurück, so kann man sich erst in das lebhafte schmerzliche Gefühl versetzen, welchem der Apostel gleich im Uebergang auf diesen Theil seines Schreibens einen so rührenden Ausdruck gegeben hat (9, 1 f.). Man fühlt es mit ihm, aus welcher tief innerlichen, ebenso nationalen als religiösen Sympathie mit seinem Volke sein ganzes Schreiben hervorgegangen ist, und begreift es, welche ernste Angelegenheit es ihm ist, seine Volksgenossen darüber zu belehren, dass der Antheil der Heiden am Reiche Gottes keine Verkürzung der Juden sei. Es ist ihm selbst ein sichtbares Bedürfniss, eine wahre Herzenssache, sich mit seinen Volks- und Glaubensgenossen zu verständigen, auf der festen Grundlage einer unumstösslichen Wahrheit sich mit ihnen auszusöhnen, sie nicht mehr blos mit der dialektischen Schärfe seines Antinomismus, wie noch im Galaterbrief, zu bekämpfen, sondern ihnen innerlich auf allen Wegen des Verstandes und des Herzens näher zu kommen, alles, was zwischen ihm und ihnen noch trennend dazwischen liegt, vollends hinwegzuräumen; jeder Hader und Streit, der ihn mit seinen, ihn so tief verletzenden Gegnern und Widersachern entzweite, ist vergessen und in der grossen Sache seines Volkes verschwunden, für welche er lebt, und für welche er, wenn es in der Gegenwart nicht sein kann, doch in der Zukunft die befriedigendste Lösung in Aussicht stellt. Wir wissen nicht, welchen Eindruck das Schreiben des Apostels auf die römische Gemeinde machte, und welche Wirkung es hatte,

es ist aber gewiss keine unberechtigte Annahme, dass ein so bedeutungsvoller und inhaltschwerer Brief in einer Gemeinde, in welcher, wie aus dem Briefe selbst zu schliessen ist, schon damals die judenchristlichen und heidenchristlichen Elemente sich nicht mehr so abstossend zu einander verhalten konnten, auch dazu beigetragen hat, ihr die freiere ausgleichende und vermittelnde Richtung zu geben, durch welche in der Folge die römische Gemeinde so grosse Bedeutung erlangt hat.

Vergegenwärtigen wir uns das lebhafte Interesse, mit welchem der Apostel während seines damaligen Aufenthalts in Korinth mit solchen Gedanken sich beschäftigte, so kann uns nur in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit denselben eine Angelegenheit erscheinen, welche gerade damals dem Apostel desswegen besonders am Herzen lag, weil sie ihm ein sehr geeignetes Mittel zu sein schien, die Judenchristen und Heidenchristen einander näher zu bringen, und ihn selbst mit der jerusalemischen Gemeinde zu befreunden [1]. Was er im Briefe an die Galater (2, 10) schon seit der Verhandlung in Jerusalem als ein auch in der Trennung bleibendes Band der Einigung nie aus dem Auge verloren zu haben versichert, die Unterstützung der Armen in Jerusalem, machte er in der Periode, in welche die beiden Korinthierbriefe fallen, zum besondern Gegenstand seiner Thätigkeit. Man vergl. 1 Kor. 16, 1 f. 2 Kor. K. 8 und 9. Da er nun um dieselbe Zeit mit dem Gedanken sich trug, nach einer Reihe von Jahren selbst wieder nach Jerusalem zu reisen, so ist es eine sehr nahe liegende Combination, dass beides in gegenseitiger Beziehung zu einander stand, dass ihm hauptsächlich um des Zweckes willen, welchen er bei dieser Reise hatte, so viel daran gelegen war, eine bedeutende Beisteuer für die Christen in Jerusalem zu Stande zu bringen. Zunächst zwar hatte er nur im Sinne, die Beisteuer durch Abgeordnete, welche die Korinthier wählen sollten, mit einem von ihm mitgegebenen Schreiben an die Christen in Jerusalem zu übersenden. Wenn jedoch, setzt er hinzu (1 Kor. 16, 4), die Sache es austrage, d. h. wenn die Beisteuer so reichlich ausfalle, dass der Zweck, welchen er dabei habe, um so gewisser erreicht werden könne, werden sie mit ihm reisen. Dass der Zweck nicht blos die äussere

1) Vergl. Theol. Jahrb. 1850. S. 176 f.

Unterstützung der Armen war, dass er noch ein anderes, mit seinem apostolischen Beruf enger zusammenhängendes Interesse dabei hatte, sagt er selbst sehr bestimmt im zweiten Briefe, 9, 12. f. Die Uebernahme dieser Dienstleistung sei eine solche, dass sie nicht blos einem Mangel abhelfe, es sei auch noch ein Ueberschuss da durch die vielen Danksagungen, welche Gott dafür dargebracht werden. Die jerusalemischen Christen preisen Gott darüber, dass sich das Bekenntniss der Heidenchristen so ganz dem Evangelium Christi unterwerfe, dass sie nichts anders sein wollen, als ächte Bekenner des Evangeliums Christi. Und wie jene in der Gabe der letztern die Herzlichkeit ihrer Gemeinschaft mit ihnen anerkennen, so wende sich auch ihr Herz ihnen zu, indem auch sie in ihrer Fürbitte für sie ihre Sehnsucht nach ihnen aussprechen, weil sich die Gnade Gottes auf eine so überschwengliche Weise an ihnen erwiesen habe. Es sollte also der Versuch gewagt werden, die noch immer bestehende Kluft zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen aufzuheben, dem paulinischen Christenthum die Anerkennung zu verschaffen, die man ihm immer noch versagte. Das Misstrauen und Vorurtheil, das auf judenchristlicher Seite noch immer stattfand, und seinen Grund nur in den alten Verhältnissen haben konnte, glaubte der Apostel durch den Eindruck der Liebesgabe brechen zu können, welche die heidenchristlichen Gemeinden der jerusalemischen zum Beweis ihrer brüderlichen Einheit darbrachten. Er trat bald darauf ohne Zweifel nach seinem Plane mit der gesammelten Beisteuer die Reise nach Jerusalem an, wie schmerzlich aber sah er sich daselbst in seiner Hoffnung getäuscht!

Es ist nicht nöthig, die Umstände genauer zu erörtern, unter welchen der Apostel das bekannte Schicksal in Jerusalem hatte, nur die Frage hat besonderes Interesse, wer waren die Urheber der tumultuarischen Auftritte, in welchen der Apostel der Wuth seiner Gegner nur durch das Einschreiten der römischen Militärbehörde entrissen werden konnte, waren es Juden oder Judenchristen? Es waren Eiferer für das Gesetz, welche in dem Apostel einen Uebertreter des Gesetzes, einen Abtrünnigen, einen erklärten Feind der Nationalreligion sahen, solche Eiferer waren aber nicht blos die Juden, sondern ebensosehr die Judenchristen, ja die letztern noch mehr als die erstern, da bei ihnen die Frage über das

Gesetz durch die Heidenmission zur Sache des lebhaftesten Parteiinteresses geworden war. Es blickt daher selbst durch den, den wahren Thatbestand so viel möglich verhüllenden Bericht der Apostelgeschichte die Kunde hindurch, dass an den Aeusserungen des Hasses, dessen Opfer der Apostel wurde, in jedem Fall auch die Judenchristen keineswegs so unbetheiligt waren, wie man gewöhnlich meint. Unter dem Schutze seines römischen Bürgerrechts kam der Apostel, nach zweijähriger Haft in Cäsarea, nach Rom, wo seine Gefangenschaft nach der Angabe der Apostelgeschichte auch wieder zwei Jahre dauerte, ohne dass wir wissen, wann und wie sie endete. Es ist uns aus dieser ganzen Zeit, selbst wenn wir die angeblichen Briefe des Apostels aus seiner römischen Gefangenschaft für ächt halten, so gut wie nichts Sicheres und Erhebliches bekannt. Das Merkwürdigste ist, dass der Endpunkt jener zweijährigen Periode mit dem Zeitpunkt der grossen neronischen Feuersbrunst und der durch sie veranlassten Christenverfolgung so zusammentrifft, dass nichts wahrscheinlicher sein kann, als die Vermuthung, der Apostel habe diese verhängnissvolle Periode nicht überlebt.

Bis zu dem Zeitpunkt, in welchem der Apostel vom Schauplatz der Geschichte verschwindet, haben wir nur Differenzen und Gegensätze vor uns, zwischen welchen sich noch kein sicherer Weg der Ausgleichung und Vermittlung zeigt. Wenn auch gerade auf der Seite, von welcher aus der grosse Riss in das, den Juden und Judenchristen noch gemeinsame religiöse Bewusstsein gekommen war, zuerst wieder ein gewisses Bedürfniss der Annäherung und Aussöhnung sich fühlbar machte, so wurde es doch auf der andern Seite nicht mit dem entsprechenden Erfolg erwiedert. Es gab nur Judenchristen und Heidenchristen mit entgegengesetzten Richtungen und Interessen, noch keine, beide vereinigende kirchliche Gemeinschaft, und die Geschichte hat noch nichts von grösserer Bedeutung aufzuweisen, was dazu hätte dienen können, die grosse Kluft, welche seit den Ereignissen in Antiochien zwischen den beiden Aposteln Petrus und Paulus, als den Häuptern der beiden Parteien, sich aufgethan hatte, wieder auszufüllen. Nur in der römischen Gemeinde müssen, wie schon früher, so nun auch in Folge des Einflusses, welchen der Apostel Paulus sowohl durch seinen Brief als auch durch seine persönliche Gegenwart auf sie

hatte, Elemente vermittelnder Art gewesen sein, und wie hätte der Märtyrertod, mit welchem der grosse Heidenapostel in jedem Fall, sei es auf die eine oder die andere Weise, sein Tagewerk in Rom beendigt hatte, einen andern als versöhnlichen Eindruck für die Zukunft zurücklassen können! Eine sinnvolle, aber erst längere Zeit nachher entstandene Sage knüpft an diesen Tod die brüderliche Einigkeit der beiden Hauptapostel, und es ist daher dieser Punkt zunächst in der weitern Entwicklungsgeschichte dieser Verhältnisse zu fixiren, in die Zwischenzeit selbst dagegen, die seit dem Tode des Apostels Paulus bis dahin verfloss, fällt so Vieles, was in verschiedenen Richtungen seinen Verlauf nahm, dass die geschichtliche Entwicklung erst auf einem weitern Wege zu diesem Ziel gelangen kann.

Die Haupttendenz konnte, wie aus dem Endresultat zu schliessen ist, nur dahin gehen, die beiden einander gegenüber stehenden Parteien durch Ausgleichung der Differenzen und Vermittlung der Gegensätze einander so viel möglich näher zu bringen. Diese Richtung musste der Natur der Sache nach mehr und mehr die vorherrschende und überwiegende werden, um sie aber in ihrem ganzen Umfang verfolgen zu können, muss man vor allem die Punkte ins Auge fassen, auf welchen der vorhandene Gegensatz am weitesten auseinander geht. Diess findet am meisten da statt, wo der Gegensatz seine grösste Schärfe eben darin hat, dass er ein bewusster und absichtlicher ist; je mehr beide Theile noch darauf ausgehen, das festzuhalten, was sie von dem Gegner trennt, und sich in Antithese zu ihm zu setzen, in eine um so weitere Ferne ist noch das Ziel der möglichen Vereinigung hinausgerückt. Gibt es also, muss man fragen, auch nach dem Tode des Apostels Paulus Erscheinungen, in welchen theils der Paulinismus seine antithetische Spitze gegen das Judenchristenthum herauskehrt, theils das letztere gegen den erstern in derselben Opposition beharrt, mit welcher sich die Judenchristen schon von Anfang an dem Apostel Paulus entgegengesetzt hatten?

Nach den Briefen des Apostels Paulus ist die reinste und wichtigste Urkunde des Paulinismus das Lukasevangelium, [1]) dessen

1) Vergl. meine krit. Unters. über die kan. Evangel. S. 427, meine Schrift über das Markusev. S. 191 f. Köstlin Ursprung und Kompos. der synopt. Evangel. S. 152 f. Köstlin nimmt keine so scharfe und offene

Entstehung wegen der speciellen Beziehungen auf die Zerstörung Jerusalems, die sich in ihm finden, in jedem Fall erst in die Zeit nach dem J. 70 gesetzt werden kann. Es gilt seit der ältesten Zeit als ein paulinisches Evangelium, aber erst in der neuesten Zeit hat man den paulinischen Charakter, durch welchen es sich von den beiden andern synoptischen Evangelien unterscheidet, in seinen bestimmteren Zügen erkannt. Es hängt dies zwar mit der Frage über die Komposition des Evangeliums überhaupt so nahe zusammen, dass hier nur das Allgemeinste hervorgehoben werden kann, aber auch schon darin spricht sich die paulinische Tendenz desselben unverkennbar aus. Wie die Anlage und Tendenz des Lucasevangeliums nur aus seinem Verhältniss zum Matthäusevangelium begriffen werden kann, so gibt auch der Judaismus des letztern den besten Maasstab zur Bestimmung seines paulinischen Charakters. Jesus ist hier nicht blos der jüdische Messias des Matthäusevangeliums, sondern der Erlöser der Menschheit überhaupt, und in diesem Sinne der Sohn Gottes, und in Gemässheit seiner universellen Bestimmung ist die ganze Vorstellung von seiner Persönlichkeit, wie sie sich in seinem Thun und Wirken, in seiner Lehre, in seinen Wundern, insbesondere in seiner Macht über die Dämonen, überhaupt in seiner ganzen Selbstoffenbarung als eine übermenschliche bethätigt, eine höhere und umfassendere. Hierin liegt der Grund, dass das Lukasevangelium in seiner Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte schon den entscheidenden Schritt zu einer Richtung gethan hat, welche in demselben Verhältniss, in welchem sie über die Anschauungsweise des Matthäusevangeliums hinausgeht, der johanneischen sich nähert. Die galiläische Wirksamkeit Jesu wird so viel möglich abgekürzt, um dagegen die auf Judäa und Jerusalem sich beziehende zu erweitern, weit früher als im Matthäusevangelium wird der Tod und die Auferstehung Jesu als der endliche Ausgang und das entscheidende Ziel seiner ganzen irdischen Wirksamkeit ins Auge gefasst (9, 22. 51), der Kampf mit den Gegnern ist entschiedener, offensiver, unversöhnlicher, es greift die dämonische Macht, deren Werkzeuge sie sind, in bestimmten Momenten in den Verlauf der Geschichte

---

Opposition gegen den Judaismus des Matthäusevangeliums an wie ich, es scheint mir diess aber ein Mangel seiner Auffassung zu sein.

in (4, 13. 10, 18. 22, 3. 53), und sowohl dadurch, als durch wie-
erholte Erklärungen stellt sich die Wahrheit in ihrem vollen
ichte dar, dass das Judenthum überhaupt nicht das wahre und
igentliche Gebiet für die Verwirklichung seines Werkes sei.
leiben wir hier jedoch nur bei dem Hauptpunkt stehen, so gibt
ch der paulinische Universalismus, als die Grundanschaung des
vangeliums, in folgenden Hauptzügen zu erkennen. Es fehlen
cht nur die partikularistisch lautenden Aeusserungen Jesu im
atthäusevangelium [1]), sondern es ist auch der christliche Univer-
alismus der besondere Gegenstand der Darstellung in mehreren
rzählungen und Parabeln. Wie die Juden das Evangelium ver-
erfen, so sind es dagegen die Heiden, die es mit offenem, willigem
inn aufnehmen, und wenn auch Jesus selbst es noch nicht in den
eidnischen Ländern verkündigt hat, so hat er doch im Grunde
chon durch seine Wanderungen in Samaria, wohin ihn das Lu-
asevangelium 9, 52. 17, 11 aus Galiläa übergehen lässt, die Hei-
enmission eröffnet, und noch überdiess durch die Wahl der sie-
enzig Jünger seine Bestimmung nicht blos für die zwölf Stämme
sraels, sondern die Gesammtheit der heidnischen Völker ange-
ündigt. Nicht minder gibt das Lukasevangelium seinen pauliniscchen Charakter darin zu erkennen, dass es von einer Identität der Lehre Jesu mit dem Gesetz und dem A. T., wie sie im Matthäusevangelium behauptet wird, nichts weiss. Den für das Matthäusevangelium so charakteristischen Ausspruch über die Erfüllung des Gesetzes und seine fortdauernde Gültigkeit hat das Lukasevangelium nicht; was das Matthäusevangelium von der Unauflöslichkeit auch der geringsten Theile des Gesetzes sagt, sagt das Lukasevangelium nach der ursprünglichen Lesart 16, 17 [2]) von den Worten

1) Vergl. Köstlin a. a. O. S. 178 f.

2) Die Untersuchungen über das marcionitische Evangelium, wie sie on Schwegler theol. Jahrb. 1843 S. 575 f. Nachapost. Zeitalter 1846, 1. . 260 f. und Ritschl, das Evangelium Marcions und das kanonische Evanelium des Lukas 1846 wieder aufgenommen worden sind, haben neuestens, esonders durch die gründlichen Erörterungen, welche zuletzt noch von olckmar, das Evangelium Marcions 1852 und Hilgenfeld, das marcionische Evangelium, theol. Jahrb. 1853 S. 194 f. gegeben worden sind, zu em Resultat geführt, dass das marcion. Ev. neben den absichtlich von Marcion vorgenommenen Aenderungen in jedem Falle auch Lesarten enthielt, die aller Wahrscheinlichkeit nach für ursprünglicher zu halten sind,

Jesu, es legt Jesu geradezu die Behauptung in den Mund, dass das mosaische Gesetz schon mit dem Auftreten des Johannes sein Ende erreicht und seitdem, im Gegensatz zum Gesetz, die Verkündigung des göttlichen Reichs begonnen habe 16, 16. Dazu kommt sodann noch, dass es auch über die Persönlichkeit der ältern Apostel auf eine Weise sich äussert, die sich nur daraus erklären lässt, dass es sie in demselben Verhältniss in einem ungünstigern Licht erscheinen lassen wollte, in welchem dagegen die Auktorität und apostolische Befähigung des Apostels Paulus gehoben werden sollte. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht, dass der für Petrus so bedeutungsvolle Ausspruch Jesu im Matthäusevangelium, in welchem er wegen seines Bekenntnisses selig gepriesen, und für den Felsen erklärt wird, auf welchen die Gemeinde Jesu so gebaut werden soll, dass die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermögen, für denjenigen, welchem die Schlüssel des Himmelreichs gegeben sind, mit der Macht zu binden und zu lösen, vom Lukasevangelium, das freilich einen solchen Primat auf keine Weise anerkennen konnte, völlig ignorirt wird; ebenso wird die, Matth. 18, 18 den Zwölf ertheilte Vollmacht, Sünden zu vergeben und nicht zu vergeben, mit dem Uebrigen, was damit zusammenhängt, hinweggelassen; aber auch ausserdem stellt es in so vielen Stellen die ersten Jünger von einer so unvortheilhaften Seite dar, dass dadurch der Gedanke sehr nahe gelegt werden muss, wenn es keine andern fähigeren Jünger gegeben habe, so habe es immer noch an den wahren und rechten Jüngern Jesu gefehlt, an einem solchen Apostel, wie Paulus war [1]. Da wir nicht annehmen können, dass das

---

als die unsers kanonischen Textes. Unter die hieher gehörenden Stellen glaube ich mit gutem Grunde auch die obige Luk. 16, 17 rechnen zu dürfen, und halte demnach in Uebereinstimmung mit Hilgenfeld a. a. O. S. 231 f. die Lesart *τῶν λόγων μου* fest.

1) Man vergleiche hierüber meine krit. Unters. S. 435 f. Nach Köstlin a. a. O. S. 200 f. hätte es der Verfasser des Lucasevangeliums keineswegs auf die Degradirung der Zwölf abgesehen, nur um die Erhabenheit der christlichen Offenbarung recht entschieden geltend zu machen, hebe er ihre Unfähigkeit zum Verständniss Jesu so oft hervor, und nur dagegen trete er auf, dass die Zwölf sich etwa für die einzigen zur Verkündigung Jesu Berechtigten halten. Wozu aber die neuen Verkündiger des Evangeliums, wenn die bisherigen dazu fähig genug waren und die neuen doch nur wieder derselben Art waren? Köstlin glaubt sogar (S. 267) eben auch

Lukasevangelium auf einer reineren historischen Ueberlieferung beruht, als das Matthäusevangelium und die evangelische Geschichte da treuer und wahrer darstellt, wo zwischen ihm und den beiden andern Evangelien so bedeutende Differenzen stattfinden, so kann

---

um der 70 Jünger willen ein Petrusevangelium als Quelle unseres Lucas voraussetzen zu müssen. Nur in einer Schrift, welche die jüdische und nichtjüdische Mission unter verschiedene Jünger vertheilen wollte, um sowohl die ausschliessliche Thätigkeit der Zwölf für das Volk Israel als die Sorge für Belehrung der Heidenwelt in gleicher Weise festzuhalten, sei der ursprüngliche Ort für die 70 gewesen. Bedenkt man aber, wie sehr den Judenchristen, nachdem einmal die Idee der Heidenmission (die Petrus selbst Gal. 2, 7 f. noch nicht hatte), auch in ihnen erwacht war, daran lag, den Petrus zum Heidenapostel zu machen, so ist es gewiss nicht sehr wahrscheinlich, dass die 70 Jünger in einem petrinischen Evangelium zuerst in die evangelische Tradition eingeführt worden sind. Woher aber auch das Lukasevangelium seine 70 Jünger haben mag, die Antithese gegen die Zwölf springt in jedem Falle C. 10 so klar in die Augen, dass das ächt paulinische Interesse, das dabei zu Grunde liegt, sich nicht verkennen lässt. Was hilft es daher mit Köstlin a. a. Orte zu sagen, bei der so sichtbaren Auszeichnung der 70 falle nur um so mehr auf, dass so gar wenig von ihnen berichtet werde, und dass sie 10, 20 eigentlich nur zurückkehren, um von Jesu eine ziemlich niederschlagende Ermahnung zur Demuth zu erhalten. Wie können sie trotz dieser Ermahnung höher gehoben werden, als durch den Ausspruch, sie sollen sich darüber freuen, dass ihre Namen im Himmel geschrieben seien (vgl. Apok. 21, 12)? Gerade diess, dass sonst von ihnen nichts weiter gesagt wird, und dass auch der Ausspruch Jesu 10, 20 nur den Sinn haben kann, nicht auf das, was sie jetzt gethan haben, den äusserlich in die Augen fallenden Erfolg ihrer Wirksamkeit komme es an, sondern das, was für den Himmel an ihre Namen geknüpft ist, macht ja nur um so klarer, dass sie die Träger einer Idee sind, die in ihnen erst zum Bewusstsein kommen sollte, und nur im Paulinismus in seinem Gegensatz zum Judaismus realisirt werden konnte. Es ist nicht im Interesse der Evangelienkritik, bei solchen Stellen, in welchen die Gegensätze in ihrer Spitze hervortreten, vor allem an die Ausgleichung der Gegensätze und die Abstumpfung ihrer Spitze zu denken, besonders wenn es in der Absicht geschieht, dadurch einer neuen Hypothese über die etwaige Quelle eines Evangeliums eine scheinbare Stütze zu geben. Solche Stellen sind es vielmehr, von welchen aus erst die minder evidenten ihr wahres Licht erhalten. Auch Luk. 8, 54 kann ich es nur für willkürlich halten, die Apostel von den πάντες, welche Jesus hinausgehen heisst, auszunehmen. Wer bleibt denn für die πάντες noch übrig, wenn nach V. 31 ausser den drei Aposteln niemand da war, als die Eltern des Mädchens? Vergl. Köstlin a. a. O. S. 196.

es nur aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die principielle Berechtigung des paulinischen Universalismus dadurch nachzuweisen, dass die evangelische Geschichte schon in der Person Jesu selbst aus diesem Gesichtspunkt aufgefasst wurde. Das Lukasevangelium zeugt auf diese Weise, indem es gerade dasjenige so bestimmt durchblicken lässt, was man in der Folge am meisten zu verhüllen suchte, die im Paulinismus liegende persönliche Beziehung auf die ältern Apostel, die nothwendige Voraussetzung, dass sie in demselben Verhältniss auf einer niedrigeren Stufe standen als Paulus, in welchem überhaupt der Paulinismus höher steht als der Judaismus, von dem kräftigen Selbstbewusstsein, mit welchem der paulinische Geist auch nach dem Tode des Apostels in seinen treuen Anhängern fortlebte. Es ist in seiner paulinisirenden Richtung eine so eigenthümliche Erscheinung, dass auch in der Folge der paulinische Geist, mit je grösserer Energie er hervortrat, nur um so mehr seinen reinen Ausdruck in diesem Evangelium zu finden glaubte. Galt es doch so sehr als das Evangelium des Apostels Paulus, dass Kirchenväter, wie Eusebius (K. G. 3, 4) in den Stellen der paulinischen Briefe, in welchen der Apostel von seinem Evangelium spricht, wie 2 Tim. 2, 7, unter diesem Evangelium geradezu das Lukasevangelium verstehen zu müssen glaubten.

Keiner aber hat es höher gestellt als Marcion, welcher in der ältesten Geschichte des Paulinismus nach dem Verfasser des Lukasevangeliums der am meisten charakteristische Träger und Vertreter des reinen paulinischen Princips ist. Wie es sich auch mit dem marcionitischen Evangelium verhalten mag, wenn auch Marcion in keinem Falle ein Verstümmler und Verfälscher des Lukasevangeliums in dem Sinne ist, in welchem er den Kirchenvätern dafür galt, wenn seine Textesform in manchen Stellen ohne Zweifel für die ächte und ursprüngliche zu halten ist, und auch da, wo er unläugbar im Interesse seines Paulinismus und seines gnostischen Systems sich Abkürzungen und Abänderungen erlaubte, dies anders anzusehen ist, als man es gewöhnlich nimmt, da es nur nach der Analogie des Verhältnisses beurtheilt werden kann, in welchem die Verfasser unserer kanonischen Evangelien zu einander stehen, sofern jeder folgende Evangelist den nach seiner Ansicht sich immer gleich bleibenden substanziellen Inhalt der evangelischen Geschichte unter einen andern Gesichtspunkt stellte, und in eine andere Form

der Darstellung brachte, so bezeugt doch in jedem Fall auch schon sein Evangelium die Entschiedenheit und Schärfe seines Paulinismus dadurch, dass er sich in seiner negirenden, antithetischen, kritischen Tendenz zu erkennen gibt. Es sollte aus dem Inhalt der evangelischen Geschichte so viel möglich alles ausgeschieden werden, was ein blos jüdisches Gepräge an sich trug, und der Gegensatz des Evangeliums zum Gesetz und A. T. in seiner ganzen Weite hervortreten. Denselben Zweck hatte die von Marcion seinem Evangelium unter dem Titel Antithesen beigegebene Schrift, welche schon durch ihren Namen ihre Tendenz deutlich zu erkennen gab. Sie war eine Gegenüberstellung von Sätzen des A. T. und des Lukasevangeliums, in welchen der Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums sich unmittelbar vor Augen stellte, zur Einleitung in sein Evangelium, um den richtigen Gesichtspunkt für dasselbe festzustellen [1]. Mit gutem Grunde stellte er, obgleich diess auch mit Rücksicht auf die Zeitfolge geschehen konnte, in seiner Sammlung der paulinischen Briefe den Brief an die Galater, als die principalis adversus Judaismum epistola [2], voran, und wie ihm Paulus vorzugsweise und ausschliesslich als der wahre Apostel galt, so trug er noch weit weniger als irgend ein anderer Gnostiker Bedenken, den antiochenischen Apostelstreit als das schlagendste Argument gegen den Judaismus der ältern Apostel aufs Neue in Erinnerung zu bringen, und die Marcioniten beriefen sich eben darauf zum Beweis dafür, dass Marcion durch seine Trennung des Gesetzes und des Evangeliums nicht sowohl etwas Neues eingeführt, als vielmehr nur das Ursprüngliche in seiner Reinheit wiederhergestellt habe [3]. Sein gnostischer Dualismus musste ihn in der Antithese gegen das A. T. noch über den Apostel Paulus hinausführen. Seine Stellung zum A. T. erlaubte ihm nicht, von der allegorischen Erklärung Gebrauch zu machen, da sie ja nur das Mittel sein sollte, das Alte mit dem Neuen zu verknüpfen und die Gegensätze auszugleichen.

---

1) Vergl. Tertullian Adv. Marc. 4, 1: Ut fidem instrueret (Marcion evangelio) dotem quandam commentatus est illi (antitheses praestruendo 4, 6) opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum. Vrgl. meine Schrift: Die chr. Gnosis, Tübingen 1835. S. 249 f.

2) Tert. Adv. Marc. 5, 2.

3) Vergl. Tertull. Adv. Marc. 1, 20. 5, 2. De præscr. hæret. c. 22.

Diente sie auch dem Apostel Paulus für diesen Zweck, so ist es dagegen für ihn um so bezeichnender, dass er selbst aus Grundsatz die Allegorie verwarf [1]). So sehr es ihm aber im Interesse seines Paulinismus darum zu thun war, Gesetz und Evangelium in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinander zu halten, so wenig war es seinem Sinne gemäss, auf dem eigentlich evangelischen Boden trennende Unterschiede zuzulassen, und wir können auch darin bei Marcion nur die Consequenz des paulinischen, auf das gemeinsame evangelische Grundbewusstsein zurück gehenden Universalismus sehen, dass er von einer Absonderung der Katechumenen von den Glaubigen, einer äussern Unterscheidung verschiedener Klassen und Stände, wie sie schon damals die Grundlage einer im Geiste der jüdischen Hierarchie sich gestaltenden Gemeindeverfassung wurde, nichts wissen wollte [2]). Der Marcionitismus, wie er sich in allen diesen Zügen ausgeprägt hat, ist diejenige Erscheinung der alten Kirche, in welcher der Paulinismus die grösste Energie seiner antijüdischen Tendenz entwickelte. Der bedeutende Einfluss, welchen Marcion, wie aus allen Nachrichten zu schliessen ist, auf die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts hatte, die weite Verbreitung seiner Anhänger, die zum Theil eigene Gemeinden bildeten, nicht blos in Rom und Italien, sondern auch im Orient, selbst noch im vierten und fünften Jahrhundert [3]), lässt sich nur auf das im Marcionitismus wirkende paulinische Element zurückführen. In demselben Verhältniss, in welchem der Judaismus sich geltend machte, musste auch der Paulinismus sich in sich selbst zusammennehmen, und in der Tiefe seines Selbstbewusstseins sich erfassen, aber freilich konnte die extreme Richtung, die er im Marcionitismus erhielt, und die Verbindung, in welche er in ihm mit der häretischen Gnosis kam, nur die Folge haben, dass er mit dem Marcionitismus aus seiner antithetischen Stellung mehr und mehr in eine untergeordnete zurückgedrängt wurde.

Ueber die Gegner, mit welchen der Paulinismus auch noch

---

1) Orig. Comment. in Matth. T. XV. 3: *Μαρκίων — φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.*

2) Hieronymus im Comm. über Gal. zu 6, 6. vgl. Tert. De praescr. haer. c. 41.

3) Gnosis S. 297 f.

nach dem Tode des Apostels Paulus zu kämpfen hatte, gibt uns schon eine der ältesten Schriften des neutestamentlichen Kanons eine Andeutung, aus welcher weitere Schlüsse zu ziehen sind. Wer sind die Gegner, welche die Apokalypse in ihren Sendschreiben an die sieben kleinasiatischen Gemeinden, unter dem Namen der Bileamiten oder Nikolaiten und der Anhänger des Weibs Isabel, besonders in den Gemeinden zu Pergamus und Thyatira, so lebhaft bestreitet? Es wird ihnen neben der Hurerei besonders das Essen von Götzenopferfleisch schuldgegeben, Apok. 2, 14. 20. Die Frage, ob das Letztere den Christen erlaubt sei, war zuerst dem Apostel Paulus von Mitgliedern der korinthischen Gemeinde vorgelegt worden, und er hatte sie nicht nur nach ihren verschiedenen Seiten, besonders auch nach Maassgabe der christlichen Freiheit und der aufgeklärteren Ansicht eines paulinischen Christen untersucht, sondern auch so beantwortet, dass er, wenn er sie auch in letzter Beziehung verneinte, doch mit einzelnen Fällen eine Ausnahme machte, in welchen das an sich dem Christenthum Widerstreitende doch wenigstens in subjektiver Beziehung nicht als Sünde sollte angesehen werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass manche paulinische Christen im Bewusstsein ihrer freieren Ansicht, wie es auch schon in jener Frage der korinthischen Christen sich zu erkennen gibt (1 Cor. 8, 1 f.), hierin auch noch weiter gingen, als im Sinne des Apostels lag, und im Verkehr mit Heiden es auch in Ansehung dieses Punkts nicht sehr streng nahmen. Es konnte so überhaupt das Essen von Götzenopferfleisch in den Augen der gegen den Apostel Paulus feindlich gesinnten Judenchristen ein unterscheidendes Merkmal des laxeren, dem Heidenthum so befreundeten paulinischen Christenthums werden. Man könnte daher in den genannten Stellen der Apokalypse eine antithetische Beziehung auf paulinische Christen annehmen, auch ohne dass der an ihnen gerügte Missbrauch ihrer christlichen Freiheit dem Apostel selbst zur Last fiele. Dass aber ihr Verfasser auch den Apostel Paulus selbst im Auge hatte als den Urheber einer Lehre, die die Quelle dieses falschen Christenthums war, und in ihm einen Lehrer sah, dessen apostolische Auctorität für ihn keineswegs eine entschiedene Sache war, macht nicht nur der judaistische Charakter der Apokalypse sehr wahrscheinlich, sondern es liegt auch als nothwendige Consequenz in der Stelle

21, 14., in welcher er von der Zwölfzahl der Apostel in einem Sinne spricht, durch welchen der Apostel Paulus von selbst aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen ist. Wer anders also als der Heidenapostel mit seinen apostolischen Gehülfen kann gemeint sein, wenn der Apokalyptiker 2, 2. von der Gemeinde in Ephesus rühmt, dass sie gegen die, welche sich selbst für Apostel ausgegeben haben, ohne es zu sein, sich nicht gleichgültig verhalten, sondern sie geprüft und als falsche Apostel erfunden habe? Es ist diess ein um so gewichtigeres Zeugniss für die judaistische Reaktion gegen das paulinische Christenthum, wenn man die Lokalität bedenkt, von welcher sie ausging. Die Stadt Ephesus war neben Korinth der Hauptsitz eines länger dauernden Aufenthalts des Apostels Paulus. Hier hatte sich ihm eine weite Thüre für seine apostolische Wirksamkeit eröffnet 1 Cor. 16, 9., und man sollte denken, das paulinische Christenthum sei nirgends fester begründet gewesen als in den kleinasiatischen Gemeinden, in deren Mitte der Apostel so lange verweilte. Aber er selbst klagte schon am Ende seines letzten Aufenthalts über die vielen Widersacher, welche ihm entgegen treten (a. a. O.). Es waren ohne Zweifel judaistische Gegner derselben Art, wie die in Korinth, welche hier einen noch günstigern Boden für ihre Bestrebungen hatten. Nicht lange nachdem der Apostel Paulus Ephesus und den Schauplatz seiner Wirksamkeit verlassen hatte, treffen wir den Apostel Johannes an demselben Orte. In Ephesus oder in der Nähe ist die Apokalypse nach ihrer eigenen Angabe geschrieben. Die kirchliche Sage lässt den Apostel eine lange Reihe von Jahren bis zu seinem Tode im höchsten Alter hier weilen und weitumher den Gemeinden mit hochverehrter Würde vorstehen. Kirchliche Gebräuche, welche zum eigenthümlichen Charakter der kleinasiatischen Kirche gehörten, führte die kirchliche Tradition auf ihn zurück. Ist nun nach allem, was uns über den Apostel Johannes bekannt ist, nach der Stellung, welche er schon als einer der Säulenapostel in Jerusalem dem Apostel Paulus gegenüber hatte, und nach allen Zügen, die ihn als Apokalyptiker charakterisiren, so unwahrscheinlich, dass er hauptsächlich auch in der Absicht seinen Sitz gerade da, wo zuvor Paulus gewesen war, nahm, um von Ephesus aus als dem Mittelpunkt einer weit sich erstreckenden Wirksamkeit die Grundsätze des jerusalemischen Christenthums gegen die

Uebergriffe des paulinischen aufrecht zu erhalten? Je verhasster ihm alles heidnische Wesen war, um so mehr musste er auch die paulinisirenden Gemeinden jener Gegend vor allem darauf ansehen, wie es in dieser Beziehung bei ihnen stehe, und die Lobsprüche und Vorwürfe, die er ihnen ertheilt, je nachdem sie in ihrem Eifer für das reine ächte Christenthum wärmer und thätiger, oder lauer und gleichgültiger sind, erhalten dadurch erst ihre bestimmtere Bedeutung, wenn wir sie auf solche Verhältnisse beziehen. In jedem Falle gab es nun in jenem Theile Kleinasiens statt des paulinischen Christenthums nur ein johanneisches, und der Name des Apostels Paulus wird von den hauptsächlich jener Lokalität angehörenden kirchlichen Schriftstellern der zunächst folgenden Periode entweder gar nicht, oder nur in feindlicher Beziehung genannt. Papias, welcher so grosses Interesse für die unmittelbaren Nachfolger der apostolischen Zeit hatte, nennt ohnediess in der bekannten Stelle [1]) weder den Apostel Paulus, noch einen aus dem paulinischen Kreise, aber auch selbst in Justins so vielfache Gelegenheit dazu darbietenden Schriften sucht man vergeblich eine namentliche Erwähnung des Apostels Paulus. Da in dieser Beziehung kein Zweifel über die damals schon verbreiteten Schriften sein kann, wie ja auch die Apokalypse des Johannes von ihm keineswegs vergessen worden ist, so legt das räthselhafte Schweigen über den Apostel Paulus und dessen Briefe die Vermuthung eines absichtlichen Ignorirens sehr nahe. Der Erste wenigstens, durch welchen wir an den Apostel Paulus wieder erinnert werden, lässt uns auf keine ihm günstige Stimmung schliessen, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebende judenchristliche Schriftsteller Hegesippus. Wenn er, freilich ohne den Apostel Paulus zu nennen, die von demselben 1 Cor. 2, 9. gebrauchten Worte für unwahr und der göttlichen Schrift widerstreitend erklärte, und ihnen den Ausspruch Jesu Matth. 13, 16. entgegensetzte, so sprach er hiemit eine Ansicht über die apostolische Befähigung des Apostels Paulus aus, vermöge welcher wir ihn zu den erklärtesten Gegnern des Apostels rechnen müssen. Sind nach dem Ausspruch des Herrn nur die selig zu preisen, welche mit den Augen gesehen und mit den Ohren gehört haben, so kann auch der Apostel

1) Eusebius K.G. 3, 39.

nicht zu diesen Seligen gehören und somit auch nicht zum Apostel berufen sein [1]. Es stimmt diess auch ganz zu dem uns sonst bekannten Charakter dieses Vertreters der judenchristlichen Partei, welcher wie ein Bevollmächtigter derselben in den Jahren 150—160 auswärtige Gemeinden bereiste, mit verschiedenen Bischöfen, namentlich in Korinth und Rom, Rücksprache nahm, und von seiner Reise das befriedigende Resultat zurückbrachte, es stehe überall so, wie das Gesetz es verkündige, die Propheten und der Herr [2], woraus in jedem Falle zu schliessen ist, dass selbst in einer solchen Gemeinde, wie die korinthische war, die judenchristliche oder petrinische Partei das entschiedene Uebergewicht über die paulinische gewonnen hatte. In einer andern Stelle desselben uns nur noch aus den bei Eusebius erhaltenen Fragmenten bekannten Werks scheint zwar Hegesippus die apostolische Zeit als die Periode zu schildern, in welcher die Kirche noch eine reine und unverdorbene Jungfrau war, und die gottlose Irrlehre erst von der Zeit an zu datiren, in welcher nach dem Ableben des heiligen Chors der Apostel die Generation ausgestorben war, welche die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt war [3], allein bei näherer Betrachtung schliesst die Stelle es keineswegs aus, dass es auch schon zur Zeit der Apostel einen Irrlehrer geben konnte, wie der Apostel Paulus nach der Ansicht dieser Judaisten war. Denn nur das offene Hervortreten der Irrlehrer mit entblösstem Haupte in der der Predigt der Wahrheit entgegen tretenden fälschlich so genannten Gnosis lässt er nach dem Tode der Apostel erfolgen, wenn es dagegen, wie er selbst sagt, auch schon zur Zeit der Apostel solche gab, welche zwar noch im Dunkel der Verborgenheit zu bleiben suchten, aber doch auch schon damals darauf ausgingen, den gesunden Kanon der heilbringenden Lehre zu verderben, so scheint damit niemand anders mehr gemeint zu sein, als der Apostel Paulus, der ja auch keiner von denen war, welche die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren gehört hatten, und so wenig auch seine Wirksamkeit den Charakter einer im Verborgenen sich haltenden Irrlehre hatte,

1) Vgl. meine Schrift: Paulus u. s. w. S. 221 f.
2) Eusebius K.G. 4, 22.
3) Eusebius K.G. 3, 32.

so kann sie doch Hegesippus so bezeichnet haben, weil sie theils vor der hellstrahlenden Sonne des heiligen Chors der Apostel wie im Dunkel verschwand, theils erst durch die aus ihr hervorgehende gnostische Irrlehre in ihr wahres Licht gesetzt wurde. Es ist nur vollends ausgesprochen, was schon aus solchen Andeutungen deutlich genug hindurchblickt, die persönliche Beziehung auf den Apostel Paulus, wenn von den Ebioniten gemeldet wird, dass sie ihn für einen Apostaten und Irrlehrer gehalten, seine sämmtlichen Briefe verworfen und unendlich viel Lästerndes über ihn gesagt haben [1]). In diesem so offenen und entschiedenen Hasse der Ebioniten gegen den Apostel Paulus sehen wir die äusserste Spitze der schon in den Briefen des Apostels sich zeigenden judenchristlichen Antithese gegen ihn, so wenig sich aber der Zusammenhang der gewöhnlich nur als Häretiker betrachteten Ebioniten mit den ursprünglichen Judenchristen verkennen lässt, so wenig ist auch ihre Ansicht von dem Apostel Paulus nur eine isolirte Erscheinung.

Eine wichtige Quelle für unsere weitere Kenntniss dieser Verhältnisse sind die pseudoclementinischen Schriften, die Homilien und Recognitionen [2]), in welchen wir mit der Lehre und An-

---

1) Irenäus Adv. haer. 1, 26. Eusebius K.G. 3, 27. Epiphanius Haer. 30, 25.

2) Das Verhältniss dieser Schriften zu einander und zu einer ältern petrinischen Grundschrift, den Kerygmen oder dem κήρυγμα Πέτρου ist neuestens zuerst von Hilgenfeld (die clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt 1848), und nach dessen Vorgang von Ritschl (die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 153 f.) genauer untersucht worden. So scharfsinnig die kritischen Analysen dieser beiden Gelehrten zur Erforschung der ursprünglichen Bestandtheile sind, so scheinen sich mir doch die Recognitionen auch nach dieser Kritik nur wenig dazu zu eignen, um sichere historische Resultate auf sie zu bauen. Der weit überwiegende Inhalt trägt gar zu deutlich die Merkmale des späteren Ursprungs an sich, und die bekannte Hand Rufin's, durch die sie gegangen sind, macht sie zu verdächtig. Für die interessantere und auch historisch wichtigere Schrift halte ich noch immer die Homilien. Mag auch in ihnen das ursprünglich beiden Schriften Gemeinsame auf eigene Weise modificirt sein, so sind sie doch den Recognitionen gegenüber eine weit selbstständigere Schrift, und es fehlt uns nicht an ziemlich bestimmten Data, um ihren Ursprung und den geschichtlichen Kreis, welchem sie angehören, genauer zu fixiren.

sicht einer Partei bekannt werden, die noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und nach derselben den entschiedensten Gegensatz gegen das paulinische Christenthum bildete. Wenn auch der Apostel Paulus nicht namentlich genannt wird, so ist doch die Beziehung auf ihn so unverkennbar, dass sich durch das absichtliche Verschweigen seines Namens die polemische Tendenz dieser Schriften nur um so mehr verräth. In dem den Homilien voranstehenden Briefe, in welchem Petrus bei der Uebersendung seiner Predigten an Jacobus, den Bischof von Jerusalem, demselben empfiehlt, sie nicht den Heiden mitzutheilen, sondern nur den Volksgenossen, welche streng an der Lehre von der Einheit Gottes festhalten, nach derselben mysteriösen Weise der Ueberlieferung, welche Moses bei den siebenzig Nachfolgern auf seinem Lehrstuhl befolgt habe, sagt Petrus weiter: Wenn diess nicht geschehe, werde ihre Lehre der Wahrheit in viele Meinungen getheilt werden. Diess wisse er nicht blos als Prophet, sondern weil er schon den Anfang des Uebels sehe. „Denn Einige aus den Heiden haben die durch mich geschehene gesetzliche Verkündigung verworfen, und die gesetzlose und nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen. Und schon zu meinen Lebzeiten haben Einige es unternommen, durch künstliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten, wie wenn ich selbst nicht so dächte und nicht frei und aufrichtig so lehrte, was fern sei. Was man hiemit thut, ist nichts anderes, als dass man dem Gesetze Gottes zuwider handelt, das von Moses ausgesprochen und von unserem Herrn bezeugt worden ist, wenn er über seine ewige Dauer sagte: Himmel und Erde werden vergehen, ohne dass ein Jota, ein Pünktchen vom Gesetze verschwindet. Diess hat er gesagt, damit alles geschehe. Die aber, welche, ich weiss nicht wie, meinen Sinn kund thun wollen, und die von mir gehörten Lehrvorträge besser als ich selbst, der ich sie hielt, zu verstehen meinen, sagen den von mir Unterrichteten, das sei meine Lehre und Meinung, woran ich auch nicht einmal gedacht habe. Wenn sie schon zu meinen Lebzeiten solches gegen mich zu lügen wagen, wie viel mehr wird man erst nach mir wagen?“ Wer anders könnte der feindselige Mensch, dessen gesetzlose Lehre unter den Heiden angenommen wird, sein, als der Apostel Paulus? Eine eigene Erscheinung ist es nun aber, dass er in

den Homilien und Recognitionen als der Magier Simon und als Samaritaner aufgeführt wird. Es ist offenbar derselbe gemeint, wenn Petrus sagt, vor ihm sei Simon zu den Heiden gekommen, er komme nach ihm und folge auf ihn, wie das Licht auf die Finsterniss, auf die Unwissenheit das Wissen, auf die Krankheit die Heilung. So nemlich müsse, wie der wahre Prophet gesagt habe, zuerst das falsche Evangelium von einem Irrlehrer kommen, und so nachher, nach der Zerstörung des heiligen Orts, das wahre Evangelium heimlich ausgesandt werden zur Widerlegung der künftigen Häresen [1]. Noch deutlicher ist die Beziehung auf den Apostel Paulus, wenn der Apostel Petrus dem Magier Simon entgegenhält: „Wenn nun auch dir unser Jesus, in einem Gesicht erscheinend, sich kund gab und mit dir verkehrte, so hat er, wie mit einem Widersacher zürnend, desswegen durch Gesichte und Träume, oder auch durch äussere Offenbarungen geredet. Kann aber jemand durch eine Vision zum Lehramt befähigt werden? Und wenn du sagst, es ist möglich, warum hat der Lehrer ein ganzes Jahr mit Wachenden beständigen Umgang gehabt? Und wie sollen wir dir das glauben, dass er auch dir erschien? Wie kann er dir auch erschienen sein, da du eine seiner Lehre entgegengesetzte Denkweise hast? Wärest du von ihm auch nur in Einer Stunde durch eine Erscheinung als sein Schüler Apostel geworden, so verkündige seine Lehre, lege seine Aussprüche aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war! Denn gegen mich, der ich ein fester Felsen bin, das Fundament der Kirche, bist du als Widersacher aufgestanden. Wärest du nicht ein Widersacher, so würdest du nicht mich verläumden und meine Predigt schmähen, damit ich, wenn ich das sage, was ich von dem Herrn in seiner eigenen Gegenwart gehört habe, keinen Glauben finde, während doch offenbar ist, dass ich verurtheilt werde als der, der Lob verdient. Oder, wenn du mich verurtheilt nennst, so klagst du Gott an, der mir Christus geoffenbart hat, und fährst gegen den los, der mich wegen dieser Offenbarung selig gepriesen hat“ [2]. Es begegnen uns hier dieselben Vorwürfe, welche die Judenchristen von Anfang an dem Apostel Paulus machten.

1) Hom. 2, 17.
2) Hom. 17, 19.

Den Hauptanstoss erregt auch hier seine Lehre vom Gesetz, dass sie eine gesetzlose ist, die Heiden nicht zur Beobachtung desselben verpflichtet, und die Behauptung aufstellt, man könne auch ohne das Gesetz selig werden. Da nun aber, wer im Widerspruch mit den wahren Aposteln etwas so Falsches lehrt, selbst kein Apostel sein kann, so wird der Hauptangriff auf die Person des Apostels selbst gerichtet, und es wird ihm nicht nur die apostolische Auctorität auf's Bestimmteste abgesprochen, sondern principiell eben das bestritten, worauf er seine Behauptung allein stützen zu können glaubte. Welche nahe Beziehung hat es auf den Apostel Paulus, wenn gerade solchen Offenbarungen, wie er sie gehabt zu haben behauptete, in Visionen, Ekstasen, Träumen, aller wahre Werth abgesprochen, und dagegen als der einzige Weg, um zum Apostelamt zu gelangen, und als das alleinige Kriterium der apostolischen Auctorität der unmittelbare persönliche Umgang mit Jesus während der ganzen Zeit seines öffentlichen Lehramts erklärt wird? Wird hier doch sogar, zum deutlichen Beweis, wie wenig die Judenchristen dem Apostel Paulus seinen Conflikt mit dem Apostel Petrus je vergessen konnten, die antiochenische Scene, und zwar mit demselben Ausdruck, dessen sich der Apostel Paulus in Beziehung auf Petrus bediente, wieder in Erinnerung gebracht [1]). Wie aber schon bisher auch da, wo sich die Beziehung auf den Apostel Paulus kaum verkennen lässt, sein Name von den Gegnern noch nicht ausdrücklich genannt worden ist, so ist es auch hier nur ein fremder Name, unter welchem er erscheint. Wie soll man sich aber diese Identificirung des Magiers mit dem Apostel erklären? Unstreitig ist der Magier Simon in der Gestalt, in welcher er in den pseudoclementinischen Schriften und bei den Kirchenvätern erscheint, keine geschichtliche Person. Als die Gnosis in ihren verschiedenen Verzweigungen hervortrat, und die immer grössere Zahl der Sekten die ursprüngliche Einheit völlig aufzulösen schien, wurde der Magier Simon, der Samaritaner, an die Spitze des weitverbreiteten Stammes gestellt, als der Stammvater, Träger, Inbegriff aller Häresen, und was die Gnosis in ihren Hauptmythen an ihren Aeonen geschehen sein liess, wurde

1) Hom. 17, 19: *εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις.* Gal. 2, 11: *κατεγνωσμένος ἦν.*

nun die persönliche Geschichte des Magiers Simon, welcher mit der ihm beigegebenen Helena selbst ein gnostisches Aeonenpaar bildet. Hiemit ist jedoch nichts anderes ausgedrückt, als die Ansicht, welche man vom streng judenchristlichen Standpunkt aus von den entstandenen Häresen hatte, dass alles, was von der ursprünglichen Lehre abweicht, nur den Charakter der heidnischen Vielgötterei an sich trägt, und nur in demselben Verhältniss zu ihr steht, wie die für heidnisch geltende samaritanische Religion zu dem reinen Judenthum. In diesem Sinne wird in den Homilien (2, 22.) von dem Magier Simon gesagt, dass er Jerusalem läugne und dagegen den Berg Garizim aufstelle, und schon von Hegesippus werden die Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer als solche genannt, welche, den Magier Simon an der Spitze, von den sieben jüdischen Häresen aus, zu welchen auch die Samaritaner gehören, als Pseudochriste, Pseudopropheten, Pseudoapostel die Einheit der Kirche durch verderbliche Lehren getheilt haben [1]. Der Magier Simon wäre demnach nur der stärkste Ausdruck für den heidnischen, gesetzesfeindlichen Charakter der Lehre des Apostels, dasselbe, was die Ebioniten sagen wollten, wenn sie von ihm behaupteten, er sei von Geburt kein Jude, sondern ein Grieche oder Heide gewesen, und von heidnischen Eltern abstammend, erst später ein Proselyt des Judenthums geworden [2]. Geht man noch weiter zurück, so dürfte die Vermuthung nicht unwahrscheinlich sein, dass die ganze Sage von Simon von Anfang an eine polemische Beziehung auf den Apostel Paulus hatte, und man könnte diess nicht blos aus dem stehenden Zug desselben, dass er auf seinen Wanderungen zur Verbreitung seiner Lehre zuletzt nach Rom kommt und in Rom am Ziele seines Laufs ist, sondern auch aus der Form schliessen, welche sie in der Apostelgeschichte K. 8. hat. Simon, wie er hier geschildert wird, will ja nicht blos einfach den heiligen Geist, der den Glaubigen bei der Taufe durch Handauflegung ertheilt wurde, empfangen, sondern, was er sich erkaufen will, ist die Vollmacht, selbst durch Handauflegung den heiligen Geist zu ertheilen V. 19. Er will also die apostolischen Privilegien sich

1) Eusebius K.G. 4, 22.
2) Epiph. Haer. 30, 16.

verschaffen, oder selbst Apostel werden. Diess wäre der falsche, unlautere Weg, auf welchem nach der Ansicht der Judaisten der Apostel Paulus das Apostelamt erstrebt haben sollte. Trat er durch diesen Versuch den ältern Aposteln und dem an ihrer Spitze stehenden Simon Petrus entgegen, um sich ihm zur Seite zu stellen, so war er selbst der falsche Simon neben dem wahren, und der Magier, wie überhaupt das Ungöttliche in der Gestalt des Magischen dem Göttlichen entgegen tritt. Vgl. Apostelg. 13, 6 f. Da er als der falsche Apostel auch der Apostat des Judenthums ist und als solcher für einen Heiden oder Samaritaner gilt, so wäre hieraus seine Beziehung zu Samarien zu erklären. In dem Samaritaner ist das Ungöttliche der falschen heidnischen Religion personificirt, er ist als Simon und als der Magier, in welchem dämonische Kräfte wirken, selbst der samaritanische Landesgott Semo, und so der Inbegriff und Träger des ganzen Heidenthums, das sich in der aus jenem Abfall entsprungenen Gnosis der wahren Religion gegenüber gestellt hat. Der Name Simon liess in der Folge die ursprüngliche Identität mit dem Apostel Paulus vergessen, um so mehr aber sah man in ihm den Vater der Gnosis und aller Häresie. Die grosse Gotteskraft, die er gewesen sein soll, Apostelg. 8, 10., ist schon der Anknüpfungspunkt für den Häresiarchen der Gnosis, welcher nun nicht blos zum Träger der gnostischen Hauptideen, sondern auch zum gnostischen Urwesen selbst gemacht wurde [1]. Die Hauptsache ist hier jedoch, dass

1) Die Apostelgeschichte nahm also zwar die Simonssage auf, schnitt aber die Beziehung auf Paulus ab. Vgl. über den Magier Simon die christliche Gnosis S. 303 f. Zeller, theologische Jahrbücher 1849 S. 378 f. Neuestens meint zwar Ritschl a. a. O. S. 162 f., jetzt erst in den historischen Kern des Simon durch die Behauptung einzudringen, dass er ein Antimessias gewesen sei. Daraus erkläre sich leicht, dass er zum Repräsentanten der antichristlichen Gnosis gemacht worden sei. Es beruht diess jedoch auf einer sehr unhaltbaren Combination, welche Ritschl macht, um das dem Simon gegebene Prädikat Ἑστώς zu erklären. Der Augenschein lehre, meint Ritschl, dass das Wort Ἑστώς nur der etymologische Reflex des ἀναστήσει in der Stelle Deut. 18, 15. (προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, ὡς ἐμέ. ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου), und mit Rücksicht auf diese Stelle das Prädikat des Propheten-Messias sei. Wie lässt sich aber denken, dass ein so zufälliges Wortspiel den in das Wesen der Gnosis so tief eingreifenden Begriff des Ἑστώς veranlasst habe? Der Magier heisst als Christus der Ἑστώς. So wenig aber bei dem gnostischen Christus an

auch die dem Magier Simon in den pseudoclementinischen Schriften zugetheilte Rolle den schroffen Gegensatz bezeugt, in welchem die Judenchristen zum Apostel Paulus und zum paulinischen Christenthum standen. So eigenthümlich auch der ganze Kreis von Vorstellungen ist, in welchem die Homilien nach verschiedenen Seiten sich bewegen, der substanzielle Mittelpunkt, in welchem alles zusammenhängt, ist im Gegensatz zum Paulinismus der Judaismus, wie er hier in dem Satze formulirt ist, dass zwischen der Lehre Jesu und der Lehre des Moses kein wesentlicher Unterschied sei, und Gott jeden annehme, der nur an einen von beiden glaubt. Das Christenthum ist nichts anderes als das reformirte und erweiterte Judenthum, und da derselbe Magier Simon, in dessen Gestalt der Verfasser der Homilien den Apostel Paulus bekämpft, von ihm insbesondere auch zum Träger der marcionitischen Gnosis gemacht wird, so stellen sich uns in den beiden Hauptpersonen, welche hier im Streite mit einander begriffen sind, in dem Apostel Petrus und dem Magier Simon, zwei völlig verschiedene Richtungen in der ganzen Weite des Gegensatzes dar, in welche das an sich Eine Christenthum auseinander gegangen war [1]).

---

die gewöhnlichen jüdischen Messiasbegriffe zu denken ist, so wenig enthält auch der Begriff des *Ἑστώς* etwas Messianisches, und es ist durchaus kein Grund vorhanden, von der in den Recognitionen 2, 7. und Homilien 2, 24. gegebenen Erklärung abzugehen, dass er so heisse, *ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ νῦμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων*. Er ist der Stehende, unwandelbar sich gleich Bleibende, in der vergänglichen, ihrem steten Untergang anheimfallenden Welt. Christus heisst der *Ἑστώς* ungefähr in demselben Sinn, in welchem in den gnostischen Systemen von einem *Ὅρος, Σταυρός*, die Rede ist, und die Elcesaiten ihn als eine colossale, zwischen Himmel und Erde stehende Gestalt beschrieben (Epiph. Haer. 19, 4.).

1) Eine gar zu geringe Vorstellung von der geschichtlichen Bedeutung der Partei, deren Produkt die pseudoclementinischen Homilien sind, hat Gieseler, wenn er die in ihnen uns vorliegende Erscheinung als eine häretische unter dem Namen des Elkesaitismus der Clementinen aufführt und die Sache sich so vorstellt: Unter den mannigfaltigen Spaltungen der römischen Christenheit habe ein philosophisch gebildeter christlicher Römer gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts den Gedanken aufgefasst, dass das ursprüngliche Judenchristenthum bei den Judenchristen erhalten sein müsse, wahrscheinlich habe er sie selbst in ihrer Abgeschiedenheit aufgesucht, und bei den Elcesaiten, einer ihrer Parteien, einen speculativ durchgebildeten Lehrbegriff gefunden, welcher ihm ganz geeignet schien, sowohl dem Heidenthum siegreich gegenüber gestellt zu werden, als die Mannigfaltig-

Die weitere Frage, deren Beantwortung hier vorliegt, kann demnach nur sein, wie die beiden, sosehr von einander divergirenden Richtungen, ohne deren Ausgleichung das Dasein einer alles Extreme von sich abschneidenden und die Gegensätze in sich vereinigenden katholischen Kirche sich nicht begreifen lässt, zur vermittelnden Einheit sich zusammengeschlossen haben. Es kann diess nicht geschehen sein, ohne dass auf der einen Seite wie auf der andern von der Strenge des Gegensatzes mehr oder weniger nachgelassen wurde. Die Frage ist nun aber, wie diess geschehen ist, auf welcher der beiden Seiten vorzugsweise das bewegende Princip zu dieser Vermittlung lag, und wie sich die andere Seite dazu verhielt, und wie überhaupt die verschiedenen, in das Gebiet dieser Frage gehörenden Erscheinungen zu klassificiren sind. Keine andere Frage ist in der neuesten Zeit Gegenstand so vieler Erörterungen und so ernster, tief eingehender Untersuchungen geworden, wie eben diese, bei welcher es sich um den ganzen Charakter des nachapostolischen Zeitalters in seinem Zusammenhang mit dem apostolischen handelt, und nicht blos diejenigen erheben Widerspruch, welche überhaupt der neuesten Kritik die ganze Starrheit und Unlebendigkeit ihres veralteten Standpunkts entgegensetzen, sondern auch unter denen, welche es anerkennen, dass nur durch eine schärfer eindringende kritische Auffassung ein neues Licht in das Dunkel dieser Verhältnisse gebracht werden kann, findet noch eine bedeutende Verschiedenheit der Ansicht statt. In der neuesten Zeit hat Schwegler, welcher zuerst die neue

keit der christlichen Sekten zu beseitigen. K.G. 1, 1. S. 279. So zufällig und zusammenhangslos entstehen nicht Parteien, die eine so breite geschichtliche Grundlage haben. Mag auch in dem System der Homilien noch so viel individuell Spekulatives sein, die Grundansicht über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum stimmt zu sehr mit dem ursprünglichen Judenchristenthum überein, als dass wir nicht berechtigt wären, eine ächt geschichtliche Tradition anzunehmen. Was in den Philos. Orig. 9, 13 f. S. 292. von einem Alcibiades aus Apamea in Syrien erzählt wird, dass er unter Callistus mit einem angeblich von Elchasai, einem gerechten Manne, herrührenden Buche nach Rom gekommen sei, um in Gemeinschaft mit Callistus eine neue Sündenvergebung zu verkündigen, gehört, da es in eine spätere Zeit fällt, nicht hieher, wohl aber ist auch daraus zu sehen, dass das Elcesaitische, das erst als gnostisches Element mit dem Ebionitismus sich verbunden haben kann, mit dem ursprünglich Ebionitischen nicht identificirt werden darf.

kritische Ansicht mit Gewandtheit und Scharfsinn in einer zusammenhängenden Darstellung durch das nachapostolische Zeitalter durchführte [1]), einen sehr entschiedenen Gegner an Ritschl [2]) erhalten. Er tadelt an der Aufgabe, wie sie Schwegler bestimmt, die stufenweise Entwicklung des Ebionitismus zum Katholicismus zu verfolgen, dass weder vom Ebionitismus noch vom Paulinismus ein bestimmter Begriff aufgestellt sei. Das Judenchristenthum werde zu tief herabgesetzt und der Paulinismus zu hoch erhoben, so dass man nicht begreife, wie beide Richtungen auch nur äusserlich durch das gemeinsame Bekenntniss zusammengehalten werden. Der geistige Process, durch welchen in Paulus die Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, das gebundene und unglückliche Bewusstsein in die versöhnte Selbstgewissheit dialektisch umgeschlagen, erscheine als eine bloss äusserliche Anlehnung an die Geschichte Jesu von Nazareth, desshalb sei auch die Gemeinsamkeit in der Geschichte des Paulinismus und des Judenchristenthums etwas rein Zufälliges. Dieser Auffassung des Grundverhältnisses beider Richtungen des Urchristenthums entspreche die Anwendung eines sehr äusserlichen Pragmatismus auf die Geschichte der Versöhnung derselben. Wenn in denselben kein innerer, Gemeinschaft bildender Trieb erkannt worden sei, so könne die schrittweise eintretende Abstumpfung des Gegensatzes nur durch den äussern Zweck der Einheit motivirt werden, zu dessen Erreichung die literarischen Wortführer beider Parteien eine Schroffheit nach der andern aufgeben. Dieser Kritik der Schweglerschen Darstellung gegenüber, kann Ritschl für die seinige nur den Anspruch einer tiefern, den

1) Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübingen 1846.

2) Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850. Gleichzeitig mit Ritschl hat Köstlin in der Abh. zur Geschichte des Urchristenthums, Theol. Jahrb. 1850. S. 1 f. an Plancks Abh. über Judenthum und Urchristenthum, Theol. Jahrbücher 1817. S. 258 f. sich anschliessend, den Verlauf und Charakter der zwei ersten Jahrhunderte mit Rücksicht auf Schweglers Darstellung zum Gegenstand einer neuen Untersuchung gemacht, in welcher er gerade mit denjenigen Ergebnissen, auf welche Ritschl, Schwegler gegenüber, das grösste Gewicht legt, sich am wenigsten einverstanden erklären konnte, namentlich mit der Behauptung, dass das Judenchristenthum kein Element christlicher Entwicklung in sich gehabt habe, welche Ansicht nur die abstrakte Antithese gegen die Schwegler'sche sei.

innern Zusammenhang der Entwicklung richtiger auffassenden geltend machen. Bei näherer Betrachtung möchte sich jedoch zeigen, dass der Unterschied der beiden Auffassungen, wenn wir von einzelnen Differenzen absehen, im Ganzen gleichwohl nicht so bedeutend ist, als er zu sein scheint. Auch Ritschl geht davon aus, dass die Entwicklung des nachapostolischen Christenthums im Wesentlichen auf das paulinische Princip zurückzuführen ist. Statt nun aber mit Schwegler die Aussöhnung dadurch zu Stande kommen zu lassen, dass beide, gegenseitig sich abschwächend, in ein äusseres Verhältniss zusammentreten, lässt Ritschl im Paulinismus selbst eine Veränderung vor sich gehen, welche auf dasselbe Resultat hinausläuft. Der Lehrbegriff des Apostels Paulus, behauptet Ritschl, biete an sich solche Seiten dar, welche eine einseitige Entwicklung seines Princips unumgänglich machten. Wenn auch das Nachlassen der ursprünglichen religiösen Energie unter den Christen im zweiten Jahrhundert nicht übersehen werden könne, so könne dennoch die einseitige Entwickelung des paulinischen Princips nothwendig bedingt sein durch eine Einseitigkeit in der ursprünglichen Ausprägung durch seinen Urheber. Die Verwirrung der Ansichten über den nachapostolischen Entwicklungsgang der christlichen Anschauung sei zum grossen Theil dadurch verschuldet, dass man sich keine Rechenschaft darüber ablegte, dass und wie die paulinische Richtung über die ursprüngliche Gestalt, in welcher ihr Urheber sie dogmatisch ausgeprägt hatte, habe hinausgehen müssen, und in eine von ihrem ursprünglichen dogmatischen Gepräge sehr abweichende Gestalt gebracht wurde. Als das reinere Motiv dieser Veränderung sei das Bedürfniss anzusehen, das paulinische Princip zu der Gestalt einer allgemein gültigen unmittelbaren Lebensnorm zu entwickeln, wozu zwei äussere Motive mitgewirkt haben, negativ die Schwierigkeit und Unpopularität der paulinischen Dialektik, positiv der Einfluss der evangelischen Tradition oder der Lehre Jesu, von welcher ganz unabhängig der paulinische Lehrbegriff sich gebildet habe [1]). Die Veränderung, durch welche der Paulinismus seine ursprüngliche Gestalt verlor, bestand darin, dass der Glaube nicht mehr der subjective Glaube an den Versöhnungstod Christi ohne Gesetz war, sondern der Glaube

1) Ritschl a. a. O. S. 23. 280 f.

in weiterem Sinne in seiner Beziehung auf Gott, welchem sodann die Befolgung des göttlichen Willens, oder des Gebotes Christi, als Mittel der Rechtfertigung, Erlösung und Beseligung im gesetzlichen Sinne zur Seite trat, und trotz der anfänglichen paulinischen Formel ein bedeutendes Uebergewicht über den Glauben erhielt. Es ist daher nicht mehr von einer Erlösung durch Christi Tod im Sinne des Paulus die Rede, sondern die Liebe, die Kraft zu guten Werken vermittelt die göttliche Sündenvergebung. Diess ist wesentlich dasselbe mit der Formel πίστις καὶ ἀγάπη, welche Schwegler als das Ziel der Entwicklung des Paulinismus und die Grundlage der gegenseitigen Aussöhnung betrachtet, und da nun der Paulinismus an sich so einseitig ist, dass die allgemein gültige unmittelbare Lebensnorm, die an die Stelle desselben trat, nicht durch innere Entwicklung, sondern nur durch einen Sprung aus ihm hervorgehen konnte, so haben wir auch hier dasselbe äussere Verhältniss der Elemente der beiden Richtungen, wie bei Schwegler. Da ferner, wie Ritschl ausdrücklich behauptet, der paulinische Lehrbegriff ganz unabhängig von der Lehre Jesu sich gebildet hat, so sieht man nicht, welches Recht Ritschl gerade hat, es Schwegler zum Vorwurf zu machen, dass er in Unabhängigkeit nicht blos von dem innersten Lebenskern Jesu, sondern auch von irgend einer durch Jesu Wirken hervorgehobenen Idee den Paulinismus aufgefasst habe [1]). Dass die evangelische Tradition oder die Lehre Jesu vermittelst des Lukasevangeliums Einfluss auf jene spätere Gestaltung des Paulinismus gehabt habe, ist gleichfalls eine Behauptung, die sich nicht rechtfertigen lässt, da ja, wie Ritschl selbst annimmt [2]), die Darstellung der evangelischen Geschichte im Lukasevangelium selbst nur der Reflex des ursprünglichen Paulinismus ist. Je genauer man die Darstellung Ritschls analysirt, um so mehr zeigt sich, wie sie sich in Gegensätze auflöst, bei welchen man einen innern Zusammenhang der Entwicklung vermisst. Auf der einen Seite steht das Judenchristenthum mit der These: das Christenthum ist das alte Gesetz, auf der andern der Paulinismus mit der Antithese: das Christenthum ist der subjektive Glaube an Christus ohne Gesetz. Während dem Judenchristenthum die innere Ent-

1) A. a. O. S. 20.
2) A. a. O. S. 300.

wicklungsfähigkeit abgesprochen und das bewegende Princip in den Paulinismus gesetzt wird, kann auch der letztere sich nicht naturgemäss entwickeln, da er zu schroff und einseitig ist, um eine allgemein gültige unmittelbare Lebensnorm aus sich hervorgehen lassen zu können. Der Paulinismus ist zwar die höher stehende Richtung, aber auch die Berechtigung des Judenchristenthums darf nicht verkannt werden. „Denn die Annahme absoluter Vollkommenheit und Lückenlosigkeit der paulinischen Lehre im orthodoxen Sinn ist schon durch die Achtung vor dem Christenthum der jüdisch gebliebenen Apostel verboten“ [1]). Keine der beiden Richtungen ist also die absolut wahre, jede von beiden steht der andern mit gleicher Berechtigung gegenüber. Und „da nun Jesus in wesentlichen Punkten einen Gegensatz gegen den Mosaismus weder gewollt noch ausgesprochen hat, da ferner seine Lehre, gerade wegen dieses Charakters, die unmittelbare Grundlage des Judenchristenthums in seinem festen Unterschiede vom Paulinismus wurde“ [2]), so kann man auch nach Ritschl nicht begreifen, dass doch aus dem ganz innerjüdischen Gedanken, dass Jesus der Messias sei, sich das Dogma und der reichgegliederte Organismus der katholischen Kirche entwickelt haben soll, und es ist in letzter Beziehung über das Bedenken nicht hinwegzukommen, ob Jesus oder Paulus der eigentliche Urheber des Christenthums ist [3]). In der gesetzlichen Auffassung des Christenthums, in dem Begriffe des neuen Gesetzes, in welchem die allgemein anerkannten Repräsentanten der altkatholischen Kirche, Irenäus, Tertullian, der Alexandriner Clemens und Origenes, mit dem Märtyrer Justin übereinstimmen, soll sich uns das Verhältniss der katholischen Kirche zu den apostolischen Lehrtypen, dem judenchristlichen und dem paulinischen darstellen und daraus sich ergeben, dass diese Seite des Katholicismus, ungeachtet ihres unmittelbaren Gegensatzes gegen die paulinischen Grundsätze, doch nicht auf dem Judenchristenthum, sondern auf der paulinischen Richtung beruhe [4]), wenn aber die veränderte Gestalt der letztern nur das schon angegebene

1) A. a. O. S. 23.
2) A. a. O. S. 300.
3) A. a. O. S. 19.
4) A. a. O. S. 327.

äussere Motiv hatte, somit nicht aus dem Wesen des Paulinismus selbst hervorging, so kann man auch nicht sagen, dass die Entwicklung zum Katholicismus wesentlich auf der paulinischen Richtung beruhe, sie kann ebenso gut auf der Grundlage des Judenchristenthums erfolgt sein, da eben das, was das Charakteristische des katholischen Christenthums sein soll, das Nebeneinandersein des Glaubens und des praktischen oder werkthätigen Verhaltens, in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit dem Charakter der alttestamentlichen Religion steht. Endlich ist in der Ritschlschen Darstellung auch keine Rücksicht darauf genommen, wie auch der persönliche Gegensatz der beiden Apostel Petrus und Paulus, in welchen der Gegensatz der beiden Richtungen gleich anfangs seine schärfste Spitze und seinen unmittelbarsten Ausdruck hatte, sich zuletzt so ausgeglichen hat, dass sich eben daran der völlige Uebergang der divergirenden Richtungen in die alle Gegensätze und Extreme versöhnende Einheit des Katholicismus am bestimmtesten fixiren lässt.

Hiemit sind die Hauptpunkte kurz bezeichnet, die in der folgenden Darstellung nicht aus dem Auge gelassen werden dürfen, wenn sie der Aufgabe, die geschichtliche Entwicklung aller dieser Gegensätze in ihrem innern Zusammenhang zu verfolgen, entsprechen soll.

Der Ausgangspunkt sind die schon bezeichneten Gegensätze, das Resultat ist ihre Ausgleichung und Aufhebung, es müssen also vermittelnde Momente dazwischen liegen und es ist an sich nichts wahrscheinlicher, als dass die Vermittlung nicht blos von der einen der beiden Seiten, sondern von beiden auf verschiedene Weise ausging. Auch ist ja klar, dass gerade die Richtung, welcher man in dieser Beziehung am wenigsten zutraut und sogar den innern Trieb der Entwicklung nicht zugestehen will, sogar den ersten Schritt gethan hat, die Härte des ursprünglichen Gegensatzes zu mildern. Die jerusalemischen Judenchristen traten zuerst mit der absoluten Forderung der Beschneidung auf, welcher sich auch die Heiden unterziehen sollten, und selbst von den ältern Aposteln können wir nicht annehmen, dass sie ursprünglich nicht dieselbe Ansicht hatten, noch im Galaterbrief machen die judenchristlichen Gegner des Apostels die Beschneidung als die absolute Bedingung geltend, ohne welche man nicht selig werden könne. Wo ist aber

seitdem noch von der Beschneidung als einer von der judenchristlichen Partei im Ganzen gemachten Forderung in demselben principiellen Sinne die Rede? Selbst in den pseudoclementinischen Schriften wird der Beschneidung nicht mehr als eines Grundartikels des Judenthums gedacht, und nur da und dort blickt ihre alte Bedeutung noch durch, wie in der Contestatio in der Bestimmung, dass die von Petrus dem Jacobus geschickten Schriften nur einem guten und frommen, zum Lehren entschlossenen beschnittenen Glaubigen mitgetheilt werden sollen. Es ist hieraus mit Recht zu schliessen, dass die Judenchristen selbst die Nothwendigkeit der Beschneidung fallen liessen, und es kann diess nur daraus erklärt werden, dass sie, nachdem die Heidenbekehrung ohne die Beschneidung so grosse Fortschritte gemacht hatte, es selbst für unmöglich halten mussten, auf etwas zu beharren, was nun einmal durch alles, was indess unter den Heidenchristen geschehen, faktisch aufgehoben war. Wie sie diess auch mit ihrer Ansicht von der Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes vereinigen mochten, es kann nur als ein dem paulinischen Universalismus gemachtes Zugeständniss angesehen werden, womit auch diess zusammenzuhängen scheint, dass auf dieselbe Weise, wie von der Beschneidung nicht mehr die Rede ist, nun die Taufe eine analoge religiöse Bedeutung erhält. Irgend eine Form zur Aufnahme der Heiden in die messianische Gemeinschaft musste man doch haben, welche andere konnte dazu passender sein als die Taufe? Ohne Zweifel steht ihre allgemeinere Einführung und höhere religiöse Bedeutung in einem sehr engen Zusammenhang mit der Bekehrung der Heiden. Scheint diess doch auch schon der Apostel Paulus anzudeuten, wenn er zu einer Zeit, in welcher noch die Beschneidung zur absoluten Bedingung der Seligkeit gemacht wurde, die Taufe für die Bedingung der Gemeinschaft mit Christus erklärt, Gal. 3, 27. Wer einmal, sagt er, auf Christus getauft ist, hat Christus angezogen, und es ist kein Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden. Wie also die Beschneidung zum Juden macht, so wird man durch die Taufe Christ. Auch im Evangelium Matth. 28, 19 steht der ohne Zweifel nur der letzten Redaktion des Evangeliums angehörende Taufbefehl in der engsten Verbindung mit dem Gebot der allgemeinen Heidenbekehrung. Wie diese Bedeutung der Taufe, die sie der Natur der Sache nach zuerst nur bei den Heidenchristen haben

konnte, auch von den Judenchristen anerkannt wurde, ist aus den pseudoclementinischen Homilien zu sehen, welche die Taufe zwar nur das von Gott angeordnete Mittel zur Ablegung des Heidenthums (ἀφελληνισθῆναι) nennen, aber als die nothwendige Bedingung betrachten, unter welcher der Mensch allein die Sündenvergebung und künftige Seligkeit erlangen kann [1]). Die Beschneidung war demnach von den Judenchristen selbst aufgegeben, sobald es eine andere ihr gleichbedeutende, von ihnen selbst anerkannte Form der Erlangung der Heilsgewissheit gab. Bei den Heidenchristen wurde so die Taufe von selbst der Ersatz der Beschneidung [2]), die Judenchristen hatten als geborne Juden einen solchen Ersatz nicht nöthig, je geringer aber in der Folge die Zahl derer war, welche als geborene Juden das Christenthum annahmen, um so mehr musste nun die Taufe die allgemeine Form des christlichen Bekenntnisses in demselben Sinne werden, in welchem bei den Juden die Beschneidung das charakteristische Merkmal ihrer Religion war. An der Frage über die Beschneidung brach sich demnach zuerst die absolute Macht des Judenthums, und wenn es auch in der Folge noch immer Judenchristen gab, welche nicht nur für sich selbst auf der absoluten Gültigkeit des Gesetzes beharrten, sondern auch mit den Heidenchristen keine Gemeinschaft haben wollten, welche nicht auf dieselbe Weise, wie sie, das Gesetz beobachteten, so war diess nur die strengere Klasse, welcher eine andere milder denkende gegenüberstand, die an die Heidenchristen keine solche Forderung machte und sie gleichwohl als christliche Brüder anerkannte [3]). Ganz jedoch konnte auch diese Klasse von Judenchristen den Heidenchristen die Rücksicht auf das Gesetz nicht erlassen. Um einer völligen Entbundenheit vom Ge-

---

1) Hom. 13, 9. 11, 24 f.

2) Auch diess bestreitet Ritschl a. a. O. S. 237 gegen Schwegler und zwar aus dem Grunde, weil in den Recognitionen 1, 39 die Taufe als Mittel der Sündenvergebung an die Stelle des aufgehobenen Opferinstituts treten sollte, und die Homilien auch hier aus den Recognitionen zu erklären seien. Es ist diess jedoch so unklar, dass darauf nichts gebaut werden kann. Wie kann die einmalige Taufe die für dasselbe Bedürfniss immer wiederholten Opfer ersetzen? Es muss daher hier irgend ein Missverständniss stattfinden.

3) Vergl. Justin Dial. c. Jud. Tryph. c. 47.

setz zu begegnen, sollten wenigstens die Bestimmungen gelten, welche der Verfasser der Apostelgeschichte als Beschlüsse seines angeblichen Apostelconcils aufführt, welche, wie längst gezeigt worden ist [1]), in dieser Weise von den Aposteln nicht gefasst worden sein können, sondern nur das zur Praxis gewordene Minimum der von Seiten der Judenchristen an die Heidenchristen gemachten Gesetzesforderungen enthalten. Es sind dieselben Bedingungen, unter welchen die Israeliten die Proselyten des Thors unter sich aufnahmen (4 Mos. 17, 8—16. 18, 26 [2]), und wir sehen demnach hieraus, wie die Judenchristen zwar den Standpunkt des Gesetzes behaupteten und ihr Verhältniss zu den Heidenchristen nur nach solchen Normen bestimmen konnten, welche das Gesetz für eine Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden als gültig feststellte, aber es war nun doch das Aeusserste nachgelassen, was von Seiten des Judenchristenthums den Heidenchristen nachgelassen werden konnte und wofern nur die Heidenchristen an diese Bestimmungen sich hielten, stand der gegenseitigen Gemeinschaft der Judenchristen und Heidenchristen, welche die Beschneidungsfrage durch eine so weite Kluft zu trennen schien, kein weiteres Hinderniss im Wege. Wie somit für die Judenchristen der am Heidenchristenthum genommene Anstoss gehoben ist, sobald sie in den Heidenchristen Proselyten des Thors sehen können, so handelte es sich überhaupt in dem Verhältniss des Judenchristenthums zum Paulinismus so oft nur um eine dem religiösen Bewusstsein der Judenchristen zusagende Form der Anschauung. Hätten sie doch sogar, sobald es einmal ausserhalb des Judenthums und ganz unabhängig von ihm eine neue christliche Welt gab, deren Dasein nun eine faktisch gegebene, nicht mehr rückgängig zu machende Thatsache war, den ganzen paulinischen Universalismus sich angeeignet, wenn nur der Urheber desselben nicht Paulus, sondern Petrus gewesen wäre. Denn was ist es anders, als eine Uebertragung des paulinischen Universalismus von Paulus auf Petrus, wenn in den pseudoclementinischen Schriften Petrus der eigentliche Heidenapostel ist, dessen Bestimmung es ist, zu den Völkern zu

---

1) Vergl. meinen Paulus S. 104 f. Zeller über die Apostelgesch. Theol. Jahrb. 1849. S. 444 f.

2) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 117 f.

reisen, welche viele Götter behaupten, und ihnen die Lehre zu verkündigen, dass nur ein Gott ist, welcher Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist, geschaffen hat, damit sie durch Liebe zu ihm selig werden können [1]. Denselben Kreis der Thätigkeit, in welchem der Apostel Paulus unter den Völkern umherreiste, um sein Evangelium zu verkündigen, beschreibt in den pseudoclementinischen Schriften der Apostel Petrus, und auch er kann als Heidenapostel seinen ihn von Stadt zu Stadt, von Land zu Land weiter führenden Lauf zuletzt nur in Rom beendigen [2]. Freilich erhält hier die Heidenmission des Apostels Petrus, indem er seinem Widersacher, dem Magier Simon, auf dem Fusse folgt, um seine falsche Lehre zu widerlegen und die Völker von ihr zu der Lehre des wahren Propheten zu bekehren, den Charakter einer reagirenden Thätigkeit, er will zunächst nur wieder gut machen, was der falsche Apostel vor ihm verdorben hat, aber es stellt sich uns darin eigentlich nur dasselbe Verhältniss dar, in das sich das Judenchristenthum von Anfang an zum paulinischen Heidenchristenthum setzte. Mit derselben Tendenz kamen ja schon jene jerusalemischen Christen von Jacobus her nach Antiochien, denselben Zweck verfolgten die judaisirenden Lehrer, welche überall, wo der Apostel Paulus den Grund einer neuen christlichen Gemeinde gelegt hatte, alsbald auch sich einfanden, um ihm entgegenzuarbeiten, und welche andere Absicht kann selbst der Apostel Johannes gehabt haben, als er der Nachfolger des Apostels Paulus in dem ephesinischen Wirkungskreise desselben wurde? Das geschichtlich Thatsächliche, das sich hieraus ergibt, ist demnach diess: Das bewegende, bahnbrechende, den innersten Kern des jüdischen Partikularismus zersprengende Princip ist der Paulinismus, der Apostel Paulus war es, durch welchen zuerst dem Evangelium in der Heidenwelt eine unendlich weite Sphäre sich aufschloss, und der grosse Erfolg, welchen er bewirkte, konnte nur dadurch erreicht werden, dass er durch seine Lehre von der Ungültigkeit des Gesetzes den Heiden die Annahme

1) Hom. 3, 59.

2) Vergl. den Brief des Clemens an Jacobus c. 1, wo von Petrus gesagt wird, dass er *τῆς δύσεως τὸ οκοτεινότερον τῦ κόσμυ μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθεὶς καὶ κατορθῶσαι δυνηθεὶς — μέχρις ἐνταῦθα τῇ Ῥώμῃ γενόμενος θευβελήτῳ διδασκαλίᾳ σώζων ἀνθρώπυς, αὐτὸς τῦ νῦν βίυ βιαίως τὸ ζῆν μετήλλαξεν.*

des Evangeliums erst möglich machte, sobald aber dieses grosse Gebiet für das Evangelium erobert war, leuchtete auch dem Judenchristenthum nichts mehr ein als dieser christliche Universalismus, mit demselben Interesse war es nun aber auch darauf bedacht, den gleichsam auf revolutionäre Weise errungenen Besitz zu einem legitimen zu machen und Formen aufzustellen, durch welche nicht nur das Bewusstsein der Judenchristen sich mit der neuen Ordnung der Dinge befreunden konnte, sondern auch der Strom der excentrischen Bewegung so geregelt wurde, dass er innerhalb der Grenzen eines geordneten Verlaufes blieb. Diess ist auch in der Folge das Verhältniss der beiden Grundrichtungen zu einander, wenn wir sie in ihrer innersten gegenseitigen Beziehung auffassen. Wo der Paulinismus als neues schöpferisches Princip wirkt, kann auch das Judenchristenthum sich nicht gleichgültig und unempfänglich verhalten, aber es will den neugewonnenen Inhalt in den seiner Anschauungsweise entsprechenden Formen sich aneignen.

Unter diesem Gesichtspunkt findet auch der Brief des Jakobus hier seine Stelle, da er einerseits schon durch den Namen des Verfassers, welchem er zugeschrieben wird, seinen judenchristlichen Charakter bezeugt, andererseits aber auch den Einfluss des Paulinismus nicht verläugnen kann, und sein Interesse an demselben schon dadurch beurkundet, dass er über dieselbe Lehre, welche für den Paulinismus so grosse Wichtigkeit hatte, vom judenchristlichen Standpunkt aus sich zu verständigen und sie auf den demselben entsprechenden Ausdruck zu bringen suchte. Unstreitig hat der Brief eine antipaulinische Tendenz, er setzt die paulinische Rechtfertigungslehre voraus, und bekämpft eine aus ihr hervorgegangene einseitige, für das praktische Christenthum verderbliche Lehre und zwar so principiell, dass er der paulinischen Rechtfertigungsformel eine andere entgegenstellt, in welcher Glaube und Werke in ein ganz anderes Verhältniss zu einander gesetzt sind, als bei Paulus, die Werke ebenso das Substanzielle sind, wie es bei Paulus der Glaube ist, auf der andern Seite ist aber doch dem Verfasser des Briefs auch die paulinische Verinnerlichung des Gesetzes nicht fremd, indem er nicht blos das Gebot der Liebe als königliches Gesetz bezeichnet, sondern auch von einem Gesetze der Freiheit spricht, zu welchem ihm das Gesetz nur dadurch geworden sein kann, dass er seiner Aeusserlichkeit gegenüber sich innerlich ebenso

frei von ihm wusste, wie der Apostel Paulus von seinem Standpunkt aus. Dabei zeugt es ebenso sehr von der Kräftigkeit seines judenchristlichen Bewusstseins, dass er im Unterschied von dem paulinischen Glaubensprincip das Princip der Beseligung in das Wort der Wahrheit, als ein dem Menschen immanentes Princip der Wiedergeburt, setzt. Wie die paulinische Lehre vom Glauben mit der paulinischen Christologie auf's Engste zusammenhängt, so scheint die Lehre des Jacobusbriefs vom λόγος ἀληθείας, als dem ἔμφυτος λόγος, auf eine Form der Christologie hinzuweisen, in welcher Christus mehr nur als ein Prophet der Wahrheit im Sinne der Clementinen gedacht wird, dessen Wort der Wahrheit dadurch erst ein dem Menschen eingepflanzter lebendiger Keim fruchtbringender Thätigkeit wird, dass es auch ein unmittelbares, der äussern Offenbarung entsprechendes Wahrheitsbewusstsein gibt. Auch diess berechtigt zu der Annahme, dass der Brief einer gleich selbstständigen Gestaltung des Judenchristenthums angehört, wie das der pseudoclementinischen Homilien ist. Da er bei aller Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre und die Anhänger derselben doch den Apostel Paulus selbst nicht nennt, so war er eben dadurch ganz geeignet, in seiner Lehre von den Werken und dem praktischen Verhalten des Menschen einen Beitrag zu dem sich gestaltenden katholischen Christenthum zu geben, in welchem das Judenchristenthum sein selbstständiges Recht geltend machte. Aus ihm und dem nichtgnostischen Inhalt der Lehre der Clementinen liesse sich ein System der christlichen Lehre entwickeln, das zwar von dem paulinischen wesentlich verschieden wäre, aber die eine der beiden Grundrichtungen ebenso rein in sich darstellte, wie der Paulinismus die andere [1]).

---

1) Man vgl. über den Jacobusbrief, die Zeit, in welche er zu setzen ist, seinen Inhalt und Charakter meinen Paulus S. 677 f. Ritschl a. a. O. S. 150 meint, der Brief stehe nach allen Seiten hin als ein Räthsel in der Entwicklung des ältesten Christenthums da. Er bewege sich trotz seiner Antithese gegen die paulinische Lehre in einer Anschauung, welche von einem wesentlich paulinischen Elemente durchdrungen sei. Wenn auch Aehnliches in den clementinischen Schriften bemerkbar sei, so berühren sich die beiderseitigen Formeln zu wenig, als dass man auch nur eine Continuität der Richtung in diesen Schriften nachweisen könne. Wenn man freilich dem Judenchristenthum überhaupt die Entwicklungsfähigkeit abspricht, so

In allem demjenigen, wovon bisher die Rede war, zeigt sich uns auf judenchristlicher Seite das doppelte Streben, einerseits das Princip des Judenchristenthums so viel möglich festzuhalten, andererseits den Judaismus in eine freiere, dem Paulinismus verwandtere Form des religiösen Bewusstseins hineinzubilden. Wenden wir uns von der judenchristlichen Seite auf die paulinische, so begegnet uns auch hier eine Reihe analoger Erscheinungen, in welchen auch der Paulinismus das Interesse hat, seine ursprüngliche Härte zu mildern, die Kluft, die ihn vom Judenchristenthum trennt, so viel möglich auszufüllen, und eine Grundlage zu gewinnen, auf welcher er der Gegenpartei die Hand zur Versöhnung bieten kann. Ja dieses Streben nach Vermittlung und einem gemeinschaftlichen Anknüpfungspunkt tritt auf der paulinischen Seite so sichtbar hervor, dass eine ganze Klasse schriftstellerischer Erzeugnisse hauptsächlich unter diesen Gesichtspunkt zu stellen ist.

So entschieden der Paulinismus mit dem Judenthum und dem

---

muss ein Produkt des Judenchristenthums, das so entschieden das Gegentheil beweist, eine sehr räthselhafte Erscheinung sein. Was soll aber hier Räthselhaftes sein, sobald man nur nicht den Brief in eine Zeit setzt, welcher er schon wegen seines Verhältnisses zum Paulinismus nicht angehören kann? Der Brief bezeugt sehr klar das bewusste Streben des Judenchristenthums, im Gegensatz zu dem Paulinismus und zu demjenigen, was an demselben als eine Einseitigkeit erschien, auf das sich fixirende christliche Bewusstsein so einzuwirken, wie es im Interesse des Judenchristenthums war, als dessen Vertreter daher in dem Verfasser des Briefs die höchste Auktorität auf der Seite der judenchristlichen Partei auftritt, jener uns sonst bekannte Jacobus, welcher, wenn er an die zwölf Stämme in der Zerstreuung schreibt, die mit Heidenchristen zusammenlebenden Judenchristen, auch hier als das Haupt der jerusalemischen, die ganze Christenheit in der Einheit ihrer Grundzahl (vgl. Apok. 7, 4.) zusammenfassenden Muttergemeinde erscheint. Da es dem Verfasser des Briefs keineswegs nur um eine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu thun ist, da er nur im Zusammenhang des Gesammtinhalts seines Briefs auch auf diesen Punkt kommt, und sich vielmehr die allgemeine Aufgabe gesetzt hat, vom Standpunkt seines freieren vergeistigten Judenchristenthums aus das ganze Gebiet des christlichen Lebens, wie es als wesentlich praktisch im Leiden und Thun sich bethätigt, zu umfassen, und den Christen, wie er sein soll, als ἀνὴρ τέλειος in der Vollkommenheit des christlichen Lebens, die nur als ein ἔργον τέλειον gedacht werden kann, zu schildern, so erhellt hieraus nur um so mehr, wie bestimmt sich der Verfasser seiner Stellung in der Zeit und der hohen Bedeutung seines judenchristlichen Standpunkts bewusst war.

Alten Testament gebrochen zu haben scheint, so stand doch auch der Apostel Paulus zu fest in der alttestamentlichen Anschauungsweise, als dass er das Christenthum in seinem Unterschied vom Judenthum nur als ein schlechthin Neues hätte betrachten können. Die Wahrheit des Neuen konnte ihren objektiven Haltpunkt nur in dem an sich Wahren haben, wo anders war aber das an sich Wahre zu suchen als in der Vergangenheit? Der Gegensatz, in welchen er das Christenthum zum Alten Testament setzte, betraf ja nur das Gesetz, über dem Gesetz aber stand die göttliche Verheissung, der Glaube des Christen hat sein Vorbild in dem Glauben Abrahams, der neuen διαθήκη ging die alte voran, welche, so tief sie auch unter jener stand, doch auch eine διαθήκη war, und als solche eine Vorbereitung der neuen. Je genauer man sich über diesen Zusammenhang des Alten und Neuen verständigte, und je klarer man sich nicht blos des dazwischen liegenden Unterschieds, sondern auch aller Beziehungen bewusst wurde, welche das Neue mit dem Alten verknüpften, um so mehr wurde dadurch das Verhältniss zwischen dem Judenthum und dem Paulinismus festgestellt, und der Gegensatz zwischen beiden aufgehoben. Dadurch erhält der auch der Zeit nach zunächst hieher gehörende Hebräerbrief seine bestimmte Stelle. Wie er auf der einen Seite sehr entschieden das paulinische Christenthum vertritt und sich selbst als ein aus der nächsten Umgebung des Apostels Paulus gekommenes Schreiben bezeichnet (13, 23.), so hat auf der andern Seite der Verfasser eine wesentlich andere Stellung zum Alten Testament als der Apostel Paulus. Dem Apostel ist das Judenthum wesentlich Gesetz, aber am Gesetz stellt sich nur sein negatives Verhältniss zum Christenthum dar, dem Verfasser des Hebräerbriefs ist das Judenthum wesentlich ein Priesterthum. Er selbst bestimmt seinen Gesichtspunkt sehr bezeichnend, wenn er 7, 12. sagt: die Veränderung des Priesterthums habe nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes zur Folge. Das Priesterthum ist ihm also das Primäre, von welchem die ganze Betrachtung ausgeht, das Gesetz ist das Secundäre, das Letztere muss nach dem Erstern sich richten. In dem Begriffe des Priesterthums, welcher noch ganz ausserhalb des Ideenkreises des Apostels Paulus lag, ist ein neuer Gesichtspunkt für das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum aufgestellt. Zunächst zwar stellt sich

auch am Priesterthum nur der Gegensatz zwischen beiden dar, denn das alttestamentliche Priesterthum ist ein schwaches und unvollkommenes (7, 24—28. vgl. V. 15), und an seiner Unvollkommenheit und Vergänglichkeit kommt das ganze Wesen der alttestamentlichen Religion zur Anschauung. Was vom Priesterthum gilt, gilt auch vom Gesetz, es ist schwach und nutzlos, weil es nichts zu Stande bringt, 7, 18. 19. Aus seiner Schwäche und Nutzlosigkeit folgt, dass es nicht das Ebenbild der Dinge selbst, sondern nur einen Schatten derselben hat, 10, 1., die Versöhnung noch nicht verwirklicht, sondern nur unvollkommen nachbildet und andeutet, somit wieder aufgehoben werden muss. Was also durch das Gesetz und die alttestamentliche Religionsverfassung nicht zu Stande kommen konnte, erhält seine Vollendung im Christenthum, aber nur desswegen, weil Christus ein anderer Hohepriester ist, als der des Alten Testaments. Der Verfasser des Hebräerbriefs hat eine sehr hohe Vorstellung von der göttlichen Würde Christi als des Sohnes, von seinem überzeitlichen und überweltlichen Sein, so hoch er aber die Person des Sohnes stellt, so dienen ihm doch alle ihn verherrlichenden Prädikate nur zur Begründung seines Begriffs vom Priesterthum Christi. Ein ganz anderer Hohepriester als der levitische ist also Christus, allein dieser Unterschied und Gegensatz ist nur die eine Seite des Verhältnisses zwischen Judenthum und Christenthum, von welcher eine andere zu unterscheiden ist. Was das Priesterthum Christi zu einem von dem levitischen so wesentlich verschiedenen macht, ist ja nur diess, dass er ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist. Welches wichtige Moment in der ganzen Anschauungsweise des Verfassers des Hebräerbriefs der Priester nach der Ordnung Melchisedek's ist, fällt von selbst in die Augen. Schon das Alte Testament verhiess einen über den israelitischen weit erhabenen Hohepriester, einen Priester εἰς τὸν αἰῶνα nach der Ordnung Melchisedeks, 5, 6. 10., einen Christus vollkommen gleichen Hohepriester, und an ihm stellt sich erst das Verhältniss des Christenthums zur alttestamentlichen Religion in seiner vollen Wahrheit dar. Judenthum und Christenthum verhalten sich nicht blos wie die unvollkommene und vollkommene Religion, sondern auch wie Bild und Sache, alles was in die Sphäre der alttestamentlichen Religion gehört, hat eine auf das Christenthum sich

beziehende typische Bedeutung, nur muss man auch hier wieder zwischen Abbild und Urbild unterscheiden und das blos Vorbildliche nicht für das Urbildliche selbst halten. Das eigentliche Judenthum ist nur das Abbild, der Schatten, der Reflex einer über ihm stehenden urbildlichen Religion, aus welcher solche Urbilder, wie der Priester Melchisedek, in dasselbe hereinragen. Was das Christenthum seinem wahren Wesen nach ist, auch im Unterschied vom Judenthum, ist in jenen Urtypen ideell und an sich schon enthalten. Indem so das eigentliche Judenthum das gesetzliche, levitische, zwischen der alttestamentlichen Religion als dem ideellen Christenthum und dem geschichtlichen in der Mitte steht, erscheint es selbst nur als der Abfall von der Idee, als der Schatten derselben, als die unwahre Gestalt der noch verhüllten wahren Religion, durch welche die Idee sich hindurchbewegen muss, um zu ihrer wahren geschichtlichen Verwirklichung, ihrer τελείωσις im Christenthum zu gelangen. Das Verhältniss des Christenthums zum Alten Testament wird dadurch auf doppelte Weise unter den Gesichtspunkt einer Identität gestellt, welche über die Anschauungsweise des Apostels Paulus hinausliegt. Es realisirt sich nicht nur im Christenthum eine schon im Alten Testament enthaltene urbildliche Idee, sondern es treffen auch Judenthum und Christenthum darin zusammen, dass das Eine wie das Andere nicht ohne einen Priester sein kann, durch dessen priesterliches Geschäft die höchste Aufgabe der Religion vollzogen wird, die Versöhnung des Menschen mit Gott. Obgleich auch schon der Apostel Paulus typische Beziehungen im Alten Testamente voraussetzte, so ist doch diese Ansicht erst im Hebräerbrief principiell begründet und in bestimmten Gegensätzen in ihrem ganzen Umfang durchgeführt worden. Ein noch wichtigerer Differenzpunkt zwischen dem Apostel Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs ist das Priesterthum Christi. So sehr aber alles darauf sich Beziehende noch ausserhalb seines Gesichtskreises zu liegen scheint, so fehlt es auch schon bei ihm nicht an einem Anknüpfungspunkt für diese in der Folge so wichtige Idee. Von demselben Gesichtspunkt aus, von welchem ihm das Gesetz in seinem rein negativen Verhältniss zum Christenthum erschien, indem er nur in dem Tode Christi das Mittel erkannte, den Menschen von dem auf ihm liegenden Fluch des Gesetzes zu befreien, aber eben desswegen den Tod

Christi nur als ein Opfer zur Versöhnung des Menschen auffassen konnte, hat er die im Gesetz so tief herabgesetzte alttestamentliche Religionsverfassung auf der andern Seite wieder zum Mittelpunkt seines religiösen Bewusstseins erhoben. In der von ihm zuerst in ihrer vollen Bedeutung fixirten Opferidee des Todes Jesu hat er sich selbst wieder auf den Standpunkt der alttestamentlichen Anschauungsweise gestellt [1]), und es war daher auch nur ein weiterer Schritt in derselben Richtung, wenn der Verfasser des Hebräerbriefs von der Opferidee zur Priesteridee fortging. In der Anschauung des Hebräerbriefs ist Christus beides zugleich, sowohl das in seinem Tode Gott dargebrachte Opfer, als auch der das Opfer an sich vollziehende Hohepriester, welcher in das Heiligthum eingeht und mit seinem eigenen Blut die Sünder und den entweihten Himmel besprengt, um sie zu reinigen und von Neuem zu weihen. Je umfassender und beziehungsreicher eine solche Grundanschauung ist, wie der auf Christus übergetragene Begriff des Hohepriesters, um so grösser ist die Analogie und Identität der beiden Religionsanstalten, sie sind in einer durchgeführten Symbolik einander so nahe als möglich gerückt, das Judenthum enthält auch schon alles, was zum Wesen der wahren Religion gehört, nur ist im Christenthum, als der höchsten und letzten, alles auf absolute Weise enthaltenden und gewährenden Offenbarung Gottes, alles besser und vollkommener, in seiner Realität und Vollendung. Beide verhalten sich zu einander, wie Bild und Sache, oder wie die jetzige und die künftige Welt, beide greifen so in einander ein, das das Eine nur in dem Andern gedacht werden kann. Man kann nach dem Hebräerbrief nicht sagen, dass das Judenthum durch das Christenthum aufgehoben ist, es dauert auch innerhalb des Christenthums noch fort, zwar als alternd und dem Verschwinden nahe, 8, 13., aber doch noch als factisch bestehend, sein vollständiger ἀφανισμὸς erfolgt erst im nahe bevorstehenden αἰὼν μέλλων, im kommenden Zustand des σαββατισμὸς und der ἀπάπαυσις, in welchem erst die volle Verwirklichung

1) Obgleich er nie auf die Opfer des Alten Testaments Rücksicht nimmt, und daher in seiner Argumentation gegen das Gesetz die oben (S. 45) bemerklich gemachte Lücke liess, die erst die Priesteridee des Hebräerbriefs ausfüllt.

des Christenthums eintritt. Das Christenthum des αἰὼν ὗτος ist somit nothwendig noch ein Ineinandersein von Judenthum und Christenthum, subjectiv aber ist der αἰὼν μέλλων für den Christen schon jetzt da, in den δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, 6, 5. Wie in einer solchen das Alte und Neue zusammenfassenden Anschauung das Schroffe und Abstossende, das der Paulinismus gegen das Judenthum hatte, von selbst sich abschwächen und aufheben musste, so zeigt sich diess auch im Begriffe des Glaubens. Schon im alten Bunde gab es denselben seligmachenden Glauben, wie im neuen, K. 11., denn das Eigenthümliche im Begriffe des Glaubens ist hier, dass die specielle Beziehung auf Christus gegen die allgemeine auf Gott sehr zurücktritt. Der Inhalt des Glaubens ist nur, dass Gott ist, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird, 11, 6. 26. So allgemein aber der Begriff dieses Glaubens ist, so intensiv ist seine Bedeutung. Der Glaube knüpft überhaupt erst das Band zwischen Gott und dem Menschen, durch den Glauben erhält der Mensch erst den bestimmten Halt seiner Existenz, weil er durch den Glauben mit dem in Verbindung kommt, in welchem allein alles den substanziellen Grund seines Daseins hat. Wie er überhaupt das Princip ist, von welchem alle Aeusserungen des geistigen Lebens ausgehen, die Einheit des Denkens und Wollens, die sittliche Macht, die ihn über alles erhebt und alles wahrhaft Grosse wirkt, was Menschen thun können, so ist er auch das gerecht und selig machende Princip, das von selbst das Thun, die guten Werke, in sich begreift, und wie er schon in demselben Verhältniss, in welchem er mit dem lebendigen Gott in Verbindung bringt, um so thatkräftiger sein muss, so nimmt er durch die Beziehung auf den Tod Jesu ein neues sittlich religiöses Moment in sich auf. Die todten Werke, von welchen, wie 9, 14. gesagt wird, das Blut Christi unser Gewissen reinigt, um dem lebendigen Gott zu dienen, sind zwar keine Gesetzeswerke, gegen welche der Verfasser des Hebräerbriefs keine weitere dialektische Polemik für nöthig erachtet, sondern Werke, die sich auf endliche nichtige Dinge beziehen, in Ansehung welcher das menschliche Thun todt und unfruchtbar für das ewige Leben ist, um so näher wird aber dadurch der Gedanke gelegt, dass, je freier und reiner von der Schuld der Sünde das Gewissen ist, um so mehr der Glaube durch lebendige Werke sich äussern wird.

Wir sehen hier eine Gestaltung der christlichen Lehre, in welcher zwar dem freieren paulinischen Princip seine volle Bedeutung erhalten, aber auch der Versuch gemacht ist, die alttestamentliche Religionsverfassung in eine so viel möglich nahe und innige Beziehung zum Christenthum dadurch zu setzen, dass dem christlichen Bewusstsein ein Weg gezeigt wird, wie es den vollen Reichthum seines Inhalts auch schon im Alten Testament wenigstens vorbildlich und andeutungsweise finden kann. In der von der Urbildlichkeit der Idee ausgehenden und in alle durch sie bedingten Gegensätze sich hineinstellenden Weltanschauung des Hebräerbriefs erhält die alttestamentliche Religionsverfassung von selbst die Stelle einer Vorstufe, welche zwar in ihrer Unvollkommenheit noch weit unter der christlichen zurückbleibt, aber doch zugleich in einem so immanenten Verhältniss zu ihr steht, dass beide in der Einheit einer und derselben Grundanschauung zusammenfallen. Setzte sich der Verfasser des Hebräerbriefs, wie er selbst sagt, die Aufgabe, die hebräischen Leser seines Briefs, die an der Wahrheit ihres christlichen Glaubens irre geworden waren, vor der Gefahr des Rückfalls zu bewahren und sie dahin zu bringen, dass sie, statt rückwärts zu fallen, vielmehr vorwärts schreiten zu der Vollkommenheit, die sie als nicht mehr Unmündige, sondern Mündige haben sollen, so konnte gewiss nichts mehr als eine solche Auffassung und Darstellung, wie die des Hebräerbriefs ist, dazu dienen, die noch an ihren alttestamentlichen Begriffen hängenden Judenchristen mit dem Christenthum auszusöhnen und inniger mit ihm zu befreunden. Und wie sie in ihrem christlichen Bewusstsein um so mehr befestigt werden mussten, je mehr ihnen Formen dargeboten wurden, in welchen der Inhalt des christlichen Glaubens ihrer gewohnten alttestamentlichen Anschauungsweise angepasst war, so bildet der Hebräerbrief überhaupt ganz den Uebergang zu einer Form des christlichen Bewusstseins, in welcher, wie diess in der Folge zum Charakter des katholischen Christenthums gehörte, der Unterschied der alttestamentlichen Religion und der christlichen so viel möglich in der Voraussetzung verschwand, dass beide an sich nach Inhalt und Form dieselbe Religion seien, nur die eine die vollkommnere, die andere die unvollkommnere.

Wie diess nicht blos die charakteristische Eigenthümlichkeit

des Hebräerbriefs ist, sondern auch den Charakter der Zeit ausdrückt, welcher er angehört, so stellen sich durch dieselbe Tendenz die in der Reihe der paulinischen Briefe stehenden beiden Briefe an die Epheser und Kolosser von selbst in den Verlauf einer Periode hinein, deren höchstes Interesse es war, nach einer Vermittlung der Gegensätze und einer Vereinigung der beiden noch immer nicht völlig miteinander verschmolzenen Hauptparteien, der Judenchristen und Heidenchristen, zu streben. Auch sie ringen nach einer Auffassung des Christenthums, in welcher der Unterschied der Judenchristen und Heidenchristen von selbst ein verschwindendes Moment des gemeinsamen religiösen Bewusstseins wird. Allgemeine Versöhnung, Vereinigung des Getrennten und Entzweiten ist die höchste durch den ganzen Inhalt der beiden Briefe hindurchgehende Idee, auf welche sich alles bezieht, und deren höchster Ausdruck die Christologie dieser Briefe ist. Alles im Himmel und auf Erden soll in Christus Eins werden. Das ist der von Gott von Ewigkeit gefasste Rathschluss, welcher in Christus in der hiezu bestimmten Zeit erfüllt und verwirklicht wird, Eph. 1, 10. Diess ist ganz besonders der Zweck seines Kreuzestodes. Wie Gott durch ihn und in Beziehung auf ihn, so dass in ihm alles seinen Endzweck hat, alles versöhnen wollte, so hat er in dem Blute seines Kreuzes durch ihn Frieden gestiftet für die Gesammtheit aller Wesen auf der Erde und im Himmel, Kol. 1, 20. Es geschieht diess auf verschiedene Weise. Die beiden Briefe betrachten den Tod Christi als einen Kampf mit einer Gott feindlichen Macht. Je höher und allgemeiner der Gesichtspunkt ist, unter welchen die Person und das Werk Christi gestellt wird, um so mehr steigert sich die Idee des Gegensatzes. Der Tod Christi ist die Ueberwindung der durch ihn entwaffneten und im Triumph aufgeführten feindlichen Mächte und Gewalten, Eph. 2, 2. 3, 10. 6, 12. Kol. 2, 15. So sind die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, von welchen der Apostel 1 Kor. 2, 8 noch in unbestimmtem Sinne sprach, zu einer übersinnlichen Macht geworden, und die Bekämpfung und Besiegung dieser Mächte und Gewalten ist eine auf die sichtbare und unsichtbare Welt sich beziehende That. In näherer Beziehung zum paulinischen Lehrbegriff wird zum Versöhnungswerke Christi besonders die Aufhebung des Gesetzes gerechnet. Gott heftete das Gesetz, das Schuldbuch der Menschen, ans Kreuz,

um es aus der Welt hinwegzunehmen, Kol. 2, 14. Dadurch sind die Menschen mit Gott versöhnt. Das Mittel der Versöhnung war der getödtete fleischliche Leib Christi. In dem Tode Christi ist der fleischliche Leib, als der Sitz der Sünde, von uns ausgezogen und hinweggenommen worden. Die Folge dieser Versöhnung ist, dass wir im Bewusstsein der Freiheit vom Gesetz und der Vergebung der Schuld der Sünden heilig, untadelig und unsträflich vor Gott stehen, Kol. 1, 20 f. 2, 11 f. Ein besonderes Moment des im Tode Christi sich vollziehenden allgemeinen Versöhnungsprocesses ist nun eben das, was als der eigentliche praktische Zweck dieser Briefe anzusehen ist, die Vereinigung der Juden und Heiden zu einer und derselben religiösen Gemeinschaft. Der Tod Christi ist eine von Gott für den Zweck getroffene Veranstaltung, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden aufzuheben und durch den zwischen beiden gestifteten Frieden beide zusammen mit Gott zu versöhnen. Dem Judenthum ist sein absoluter Vorzug durch die Beseitigung des mosaischen Gesetzes genommen. Indem so alle nationalen Unterschiede und Gegensätze mit allem, was sonst in den verschiedenen Lebensverhältnissen die Menschen von einander trennt, im Christenthum vermittelst des Todes Christi aufgehoben sind, stellt sich im Christenthum selbst ein neuer Mensch dar, welcher den ihm noch anhängenden alten Menschen auch praktisch immer mehr abzulegen hat. Kol. 3, 9. Eph. 2, 10. 15. 4, 22. Beide, Heiden und Juden, sind so zu Einem Leibe vereinigt, mit Gott versöhnt worden, beide haben in demselben Geist den Zutritt zum Vater. Eph. 2, 16—18. Wie der Unterschied der Heiden und Juden in der Einheit des neuen Menschen sich aufhebt, so steht das Christenthum über Heidenthum und Judenthum als die absolute Religion, oder wie der Epheserbrief 3, 5 f. die absolute Erhabenheit des Christenthums beschreibt, als das vor Anfang der Welt vorherbestimmte, über alles Andere unendlich hinausliegende, von Ewigkeit her in Gott verborgene, den Menschen nie zuvor bekannt gewordene, erst durch Christus verkündigte und durch den Geist seinen Aposteln und Propheten geoffenbarte Mysterium. Ist das Christenthum die absolute Religion, so verhalten sich Heidenthum und Judenthum gleich negativ zu ihm, doch ist auch wieder von einem gewissen Identitätsverhältniss zwischen Judenthum und Christenthum die Rede. Wie der Hebräerbrief betrachtet auch der

Kolosserbrief 2, 17 das A. T. als ein Schattenbild. Sind die Satzungen der alttestamentlichen Religion nur ein Schattenbild des Künftigen, während dagegen die wahre Wirklichkeit nur im Christenthum ist (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ), so wird zwar dadurch der alttestamentlichen Religion nur ein geringer Grad von Wahrheit und Realität zuerkannt, da aber darin auch das Verhältniss von Bild und Sache liegt, so hat auch schon dieses Schwache und Unvollkommene als vorbildlich eine nähere Beziehung auf das Christenthum. In diesem Sinne sucht besonders der Kolosserbrief Analogien zwischen Judenthum und Christenthum nachzuweisen. Dem Judenthum ist zwar der absolute Anspruch, welchen es mit seinem Gebot der Beschneidung machte, genommen, aber dafür hat auch das Christenthum eine Beschneidung, wenn auch keine fleischliche, mit Menschenhänden gemachte, doch eine geistige, in der Ablegung des fleischlichen Leibs bestehende, die Beschneidung Christi, die durch die Taufe stattfindet, in welcher Christus die in der Vorhaut des Fleisches Todten dadurch lebendig macht, dass sie aller sinnlichen Lüste und Begierden sich begebend, zu einem sittlich heiligen Leben geweiht werden, 2, 11. Schon dadurch werden Judenthum und Christenthum näher zusammengerückt und als an sich Eins betrachtet. Noch bestimmter geschieht diess Eph. 2, 11 f. Wenn hier von den Heiden gesagt wird, dass sie Vorhaut genannt von der sogenannten fleischlichen Beschneidung in der ganzen Zeit des Heidenthums ohne Christus, fern von der Bürgerschaft Israels und unbekannt mit den Bundesverheissungen, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt aber als die ehemals fern Stehenden nahe gekommen seien in dem Blute Christi, so ist hier nur von einem Antheil die Rede, welchen die Heiden an dem, was die Juden zuvor schon hatten, erhalten, und das Christenthum ist nicht die absolute, Heidenthum und Judenthum auf gleiche Weise in sich aufhebende Religion, sondern der substanzielle Inhalt des Christenthums ist das Judenthum selbst, und es erweitert sich so nur das Judenthum im Universalismus des Christenthums durch den Tod Christi auch zu den Heiden. Wenn nun aber auch so betrachtet, die Heiden, die erst nachher Hinzugekommenen und zur Theilnahme blos Zugelassenen zu sein scheinen, so wird um so grösseres Gewicht darauf gelegt, dass sie jetzt in den vollen Genuss des gleichen Bürgerrechts eingesetzt worden sind, sie sind die συμπολῖται

τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, und der Verfasser des Epheserbriefs kann diese völlige Gleichstellung der Heiden mit den Juden nicht stark genug hervorheben, wenn er von den ἔθνη sagt, dass sie συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου seien (2, 19. 3, 6). Kann also auch den Judenchristen die Priorität des Besitzes nicht abgesprochen werden, so haben sie doch jetzt nichts mehr vor den Heidenchristen voraus, und das Verhältniss beider ist ein ganz anderes, als es der Verfasser der Apokalypse bestimmte, wenn er die Heiden zwar auch von der messianischen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen wissen wollte, aber dieselben sich doch nur unter dem Rechtstitel der alten zwölf Stämme Israels in die Zahl der berechtigten Mitglieder der Gemeinde Gottes aufgenommen denken konnte (Apoc. 7, 4). Die eigentliche Grundanschauung der beiden Briefe ist der Leib Christi, in welchem beide Theile zu Einem Leibe werden sollen (Eph. 2, 16), das σῶμα Χριστοῦ, als die christliche Kirche (1, 23), in welcher Juden und Heiden zu einer und derselben Gemeinschaft vereinigt sind. Im Bewusstsein der Macht der Juden und Heiden von einander trennenden Gegensätze und der Nothwendigkeit ihrer Aufhebung, wenn es überhaupt eine christliche Kirche geben soll, wird mit allem Ernst und Nachdruck auf die Einheit der Kirche gedrungen. Die Einheit ist das eigentliche Wesen der Kirche, diese Einheit ist mit allen zu ihr gehörenden Momenten durch das Christenthum gegeben, es ist Ein Leib, Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe u. s. w. Eph. 4, 4 f. Begründet aber wurde diese Einheit durch den Tod Christi, in ihm hat die Feindschaft, die Scheidewand, alles Positive, das beide trennte, ein Ende, Eph. 2, 14 f. Von diesem Punkte aus steigt die Anschauung höher hinauf, bis dahin, wo der Grund aller Einheit liegt. Die einigende, eine allgemeine Gemeinschaft stiftende Kraft des Todes Christi lässt sich nur daraus begreifen, dass Christus überhaupt der alles tragende und zusammenhaltende Centralpunkt des ganzen Universums ist. Je mehr das christliche Bewusstsein in der Anschauung der sich constituirenden Kirche von dem absoluten Inhalt des Christenthums erfüllt ist, um so mehr hat es den Drang in sich, dieses Absolute als ein überweltliches und überzeitliches anzuschauen. Die Christologie der beiden Briefe hängt daher aufs Innigste zusammen mit dem in der unmittelbaren Gegenwart gegebenen Bedürfniss der

Einigung in der Idee der Einen, alle Unterschiede und Gegensätze in sich aufhebenden Kirche. Es ist, wenn wir uns in die Anschauungsweise dieser Briefe hineinversetzen, schon ein ächt katholisches Bewusstsein, das sich in ihnen ausspricht, und wenn wir sie einerseits mit dem Hebräerbrief, andererseits mit den pseudoclementinischen Schriften zusammenstellen, so erhalten wir drei verschiedene Grundanschauungen des Christenthums, in welchen dasselbe Streben nach Einheit seinen höchsten Ausdruck und dogmatischen Anknüpfungspunkt zu finden sucht. Was im Hebräerbrief Christus als Hohepriester ist, ist er in den pseudoclementinischen Schriften als der Prophet der Wahrheit, und im Epheser- und Kolosserbrief als das allgemeine Centralwesen des Universums, in jeder dieser Formen aber schaut das christliche Bewusstsein das Princip derselben Einheit an, deren Idee in den Gegensätzen der verschiedenen einander gegenüberstehenden Parteien sich verwirklichen sollte. Auch darin gibt sich die katholisirende Tendenz der beiden Briefe an die Epheser und Kolosser deutlich zu erkennen, dass in ihnen die Werke als die Bethätigung des Sittlichen in einer sehr selbsständigen Bedeutung dem Glauben gegenübertreten. Der in dieselbe Kategorie gehörende Philipperbrief hebt zwar 3, 9 die paulinische Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit aus dem Gesetz scheinbar sehr nachdrücklich hervor, es geschieht aber nur auf äusserliche Weise. Es ist nicht mehr das Interesse, den Glauben im Gegensatz gegen die Werke überhaupt als das Princip der Rechtfertigung festzustellen. Im Epheser- und Kolosserbrief ist nur von Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung die Rede, dem Glauben wird es zugeschrieben, dass wir durch die Gnade erlöst sind, Eph. 2, 8, neben dem Glauben aber das Hauptgewicht auf die Werke gelegt, die sogar schon in die Vorherbestimmung eingeschlossen werden, Eph. 2, 10. Je mehr in der transscendenten Christologie dieser Briefe alles, was sich auf die Seligkeit des Menschen bezieht, über das zeitliche Dasein hinausliegt und an dem ewigen in der Zeit sich verwirklichenden Rathschluss Gottes hängt, um so mehr kann es auch nur als ein freies Geschenk der Gnade Gottes angesehen werden. Die Gnade ist das den Menschen durch den Glauben an Christus neu schaffende Princip. Etwas Neues muss nemlich der Mensch durch das Christenthum werden, es muss der

alte Mensch ausgezogen und der neue angezogen werden, der gegen den vorigen ein Anderer ist, Kol. 3, 9. Eph. 4, 21. f. Doch erneuert sich im Menschen das Bild, nach welchem er ursprünglich von Gott geschaffen worden ist. Wie der Apostel Paulus den Glauben als das die Einheit mit Christus vermittelnde Princip festhält, so fassen diese Briefe vorzüglich die aus dem Glauben hervorgehende sittliche Vollendung des Menschen ins Auge, deren Process in demselben Gegensatze des Todes und Lebens, welcher in Christus sich darstellt, seinen Verlauf nimmt. Kol. 3, 1. f. [1]).

Die vielfachen Anklänge an die Gnosis und ihre eigenthümlichen Lehren, die sich in den drei Briefen an die Epheser, Kolosser und Philipper finden, weisen ihnen von selbst ihre Stellung in der nachapostolischen Zeit an, noch unmittelbarer und bestimmter aber versetzen uns in die Zeit der häretischen Gnosis die Pastoralbriefe, welche gleichfalls in der Reihe der von der paulinischen Seite ausgegangenen Einheitsbestrebungen ihre eigene Stelle einnehmen. Sie gehören in eine Periode der Entwicklungsgeschichte der werdenden Kirche, in welcher die schon von den Häretikern drohende Gefahr und der gegen sie nothwendig gewordene Widerstand das Bedürfniss der Befestigung der kirchlichen Einheit, des engeren Zusammenschlusses der verschiedenen Glieder der kirchlichen Gemeinschaft und einer auf alle Verhältnisse des kirchlichen Lebens sich erstreckenden Organisation der Kirche sehr nahe legen musste. Ihre Tendenz ist dieselbe, wie die der pseudoignatianischen Briefe und der pseudoclementinischen Schriften, und da die Bestrebungen, der Kirche eine feste, auf bestimmten Grundsätzen beruhende Verfassung zu geben, ursprünglich von der judenchristlichen Partei ausgegangen zu sein scheinen, so beurkunden die Pastoralbriefe die auch von paulinischer Seite entgegenkommende Bereitwilligkeit, für diesen Zweck mitzuwirken, indem sie ihrem Apostel Paulus eine Reihe von Pastoralinstruktionen in den Mund legen, an die er selbst noch nicht gedacht haben kann, deren Einschärfung aber jetzt auch im paulinischen Interesse war [2]).

Alle diese Einigungsbestrebungen liessen jedoch immer noch

---

1) Vergl. meinen Paulus S. 417. f. Schwegler das nachapost. Zeitalter 2. S. 325 f.

2) Vgl. meine Schrift: die sogen. Pastoralbriefe des Ap. Paulus 1855.

etwas zurück, das nothwendig auch noch beseitigt werden musste, wenn nicht das ganze durch sie zu Stande kommende Werk desswegen wieder in sich zerfallen sollte, weil es auf keiner hinlänglich gesicherten Grundlage ruhte. Wie konnten Judenchristen und Heidenchristen sich enger an einander anschliessen und in eine und dieselbe religiöse und kirchliche Gemeinschaft zusammentreten, wie konnte die aus ihrer Vereinigung hervorgegangene christliche Kirche selbst sich als eine auf den Grund der Apostel erbaute betrachten, wenn sie das Bewusstsein in sich haben musste, dass die beiden an der Spitze der beiden Hauptparteien stehenden Apostel selbst so entgegengesetzte Ansichten und Grundsätze gehabt haben, wenn man an sie nur mit der Erinnerung an einen zwischen ihnen selbst stattgefundenen und nicht mehr ausgeglichenen Zwiespalt zurückdenken konnte? Es ist von selbst klar, dass alles, worüber Judenchristen und Heidenchristen sich mit einander vereinigen mochten, seinen festen Haltpunkt erst dadurch erhielt, dass man das zwischen ihnen in der Wirklichkeit bestehende Verhältniss auch als ein von den beiden Aposteln selbst beabsichtigtes und durch ihr gegenseitiges Einverständniss begründetes voraussetzen konnte. Diess ist der Punkt, auf welchem die Apostelgeschichte nicht blos als schriftstellerisches Erzeugniss ihre Stelle findet, sondern auch als selbstständiges geschichtliches Moment in die Entwicklung dieser Verhältnisse eingreift. Da sie, wie durch die neuesten Untersuchungen [1]) unwidersprechlich dargethan ist, nicht als eine rein historische Schrift, sondern nur als eine, eine bestimmte Tendenz verfolgende Darstellung betrachtet werden kann, so kann ihr eigentlicher Zweck nur gewesen sein, die Lösung der Fragen, welche damals der Gegenstand des allgemeinsten Zeitinteresses waren, auf den Punkt zurückzuführen, auf welchem es sich um die Stellung des Apostels Paulus zu den ältern Aposteln handelt. Erscheint uns, wie wir von diesem Gesichtspunkt aus nicht anders urtheilen können, der ursprüngliche Paulinismus in ihr nur in einer sehr modificirten Gestalt, so behauptet sie dagegen ihren paulinischen Charakter um so entschiedener in zwei Punkten. Es ist vor allem die universelle Bestimmung des Christenthums, das

1) Man vergl. Schneckenburger über den Zweck der Apostelgeschichte 1841, meinen Paulus S. 5. f. und die S. 50 genannte Zeller'sche Abhandlung.

Recht eines gesetzesfreien Heidenchristenthums neben dem Judenchristenthum, was sie als das Wesentliche und Principielle des Paulinismus festhält. Diesen Universalismus führt sie von der Antwort, welche sie den Herrn noch vor der Himmelfahrt auf die Frage der Jünger nach der Wiederherstellung des Reichs Israels geben lässt, indem er sie auf die Verkündigung in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Enden der Erde verweist (1, 8), bis zu der die Missionsthätigkeit des Apostels Paulus abschliessenden Erklärung desselben an die Juden, dass die Heilsbotschaft Gottes an die Heiden gesendet sei, die sie auch hören werden (28, 28), durch alle Momente ihrer geschichtlichen Darstellung hindurch. Mit derselben Entschiedenheit macht sie auch die Bedingungen geltend, ohne deren Anerkennung das Christenthum seine universelle Bestimmung nicht erfüllen konnte, indem sie es zwar den Judenchristen überlässt, nach wie vor dem Gesetze unterworfen zu bleiben, die Heidenchristen dagegen davon frei spricht, und ihnen nur die Verpflichtung auferlegt, sich der für die Judenchristen anstössigsten, einer gegenseitigen Vereinigung am meisten im Wege stehenden Gewohnheiten zu enthalten (15, 28 f.). In diesen Mittelpunkt ihres Paulinismus muss man sich hineinstellen, um von ihm aus den Zweck und Charakter der Apostelgeschichte richtig aufzufassen. So wenig sie in den genannten beiden Punkten den paulinischen Grundsätzen etwas vergiebt, so lax und nachgiebig ist sie dagegen in allem, was die Persönlichkeit des Apostels Paulus selbst betrifft. Vergleicht man die Schilderung, welche die Apostelgeschichte von seinem Charakter und Verhalten gibt, mit dem Bilde, mit welchem sich uns seine Persönlichkeit in seinen eigenen Schriften darstellt, so ist nichts auffallender, als der so grosse Kontrast, in welchem der Paulus der Apostelgeschichte zu dem Paulus der paulinischen Briefe steht. Und wie er nach der Apostelgeschichte Zugeständnisse gegen die Judenchristen gemacht haben soll, welche er nach den von ihm selbst aufs Entschiedenste ausgesprochenen Grundsätzen unmöglich gemacht haben kann, so begegnet uns dieselbe Erscheinung auf der entgegengesetzten Seite: auch den Apostel Petrus lässt die Apostelgeschichte in einem Licht erscheinen, in welchem wir ihn als einen der Hauptrepräsentanten des jerusalemischen Judenchristenthums nicht mehr zu erkennen im Stande sind. Man kann daher für den nächsten Zweck der Apostel-

geschichte nur eine Parallelisirung der beiden Apostel halten, in welcher auf der einen Seite Petrus ebenso paulinisch als auf der andern Paulus petrinisch erscheinen soll. Schon in Ansehung der Thaten und Schicksale findet auf beiden Seiten eine solche Uebereinstimmung statt, dass es im ersten Theil der Apostelgeschichte keine Art petrinischer Wunderwirkung gibt, welche nicht ihr entsprechendes Gegenstück im zweiten hätte. Noch auffallender ist, wie beide Theile in ihren Lehrvorträgen und ihrer apostolischen Handlungsweise nicht nur mit einander übereinstimmen, sondern sogar geradezu die Rollen mit einander vertauscht zu haben scheinen. Während man in den Reden des Apostels Paulus, neben der Verkündigung des Monotheismus im Gegensatz gegen den heidnischen Polytheismus und der Predigt von der Auferstehung und der Messianität Jesu, von der Sinnesänderung und den guten Werken, kaum in Einer Stelle (13, 38. f.) ein Wort über die eigentliche paulinische Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung vernimmt, sprechen sich dagegen die ältern Apostel, Petrus und selbst Jakobus weit paulinischer aus. Es sei, sagt Petrus 15, 9, vor Gott kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, denn auch die Heiden, die Unreinen, werden durch den Glauben gereinigt, er nennt das Gesetz 15, 10 ein Joch, das weder sie selbst, noch ihre Väter zu tragen vermocht haben, er erklärt, dass die Juden so gut wie die Heiden nur durch die Gnade Christi selig werden können, dass überhaupt Gott ohne Ansehen der Person unter allen Völkern jedem, der ihn fürchte und Gerechtigkeit in Werken übe, annehme, 15, 11. 10, 34. Sogar Jakobus bekennt sich zum paulinischen Universalismus 15, 17. Nicht anders ist es mit dem sonstigen Verhalten der beiden Apostel. Petrus soll selbst noch vor dem Auftreten des Paulus den ersten Heiden Kornelius unter Genehmigung der jerusalemischen Gemeinde getauft, Paulus dagegen selbst an Timotheus, dem Heidenchristen, aus Rücksicht auf seine jüdischen Volksgenossen die Beschneidung vollzogen, und sich überhaupt als ein gesetzesfrommer Israelite benommen haben, der selbst unter den dringendsten Geschäften seines apostolischen Amts es nicht versäumt, die hergebrachte Reise nach Jerusalem zu machen, der Gelübde und Nasiräat übernimmt und zwar ausdrücklich für den Zweck, die Verläumdung zu widerlegen, dass er Abfall vom Gesetz lehre, und die theokratischen Privilegien seines

Volkes so hoch achtet, dass er von Anfang bis zu Ende immer zunächst den Juden predigt, und nur durch ihren Unglauben und durch göttliche Befehle gezwungen, zu den Heiden sich wendet. Ja auch darin erscheinen die beiden Apostel einander parallel, dass auch Petrus, wie Paulus, durch eine Vision mit dem Heidenapostolat beauftragt wird. Da sich alles diess nur aus einer absichtlichen, tendenzmässigen Veränderung des geschichtlichen Thatbestands erklären lässt, und doch auch nicht blos für einen apologetischen, nur auf die Person des Apostels Paulus sich beziehenden Zweck geschehen sein kann, so ist die konciliatorische oder irenische Tendenz der Apostelgeschichte nicht in Zweifel zu ziehen. Es soll nicht blos die Person des Apostels Paulus gegen die Anklagen und Vorurtheile der Judaisten gerechtfertigt, sondern auch in Betreff des paulinischen Christenthums eine Verständigung mit ihnen angebahnt werden. Für diesen Zweck sollte nicht nur Paulus und seine Sache den Judenchristen empfohlen, sondern auch auf paulinischer Seite eine Auffassung des Christenthums und eine Vorstellung von dem Charakter und der Lehre des Paulus verbreitet werden, welche den Paulinismus durch Beseitigung oder Verhüllung seiner anstössigsten Seiten zu der von dem Verfasser angestrebten Verbindung mit dem Judenchristenthum geeignet machte. Die Apostelgeschichte ist daher der Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinne auf beide Parteien wirken wollte. Sie lässt uns somit in die auf ein katholisches Christenthum hinzielenden Bestrebungen jener Zeit sehr klar hineinblicken. Je absichtlicher und planmässiger aber darauf hingearbeitet wurde, um so weniger konnte ihrem Verfasser der Punkt entgehen, von welchem die Erreichung des Ziels in letzter Beziehung noch abhing, dass eine Vereinigung der beiden Parteien faktisch nur so weit zu Stande kommen konnte, als sie sich in der Person der beiden Apostel der Möglichkeit ihrer Vereinigung bewusst geworden waren. Diess ist die eigentliche Spitze der so tendenzmässigen Darstellung der Apostelgeschichte, und es verdient in dieser Hinsicht noch besonders beachtet zu werden, wie sorgfältig sie das Aufreizende, das die Geschichte ihres Apostels enthielt, auch nur zu berühren vermied. Wie auffallend ist es, dass sie den an-

ochenischen Conflikt, welchen die Clementinen noch in so gutem ndenken hatten, mit völligem Stillschweigen übergeht, den Titus, en nach Gal. 2, 1. den jerusalemischen Christen zu so grossem nstoss gereichenden Begleiter des Apostels, auch nicht einmal ennt, und dagegen statt dieser beiden Scenen den Zwist mit Barabas erwähnt, wie wenn sie dadurch absichtlich die Aufmerksmkeit von der wichtigern Sache auf die minder wichtige ablenen wollte? Ist es doch, wie wenn sie selbst für die verweigerte eschneidung des Titus einen Ersatz geben müsste, wenn sie dafür hren Apostel um so bereitwilliger mit der Beschneidung des Timotheus den Juden entgegenkommen lässt! Sieht man hier nicht leutlich das Bestreben, einen Schleier auf das Vergangene zu werfen, um es für die Zukunft in die Nacht der Vergessenheit zu begraben? Wie angelegentlich lässt sie dagegen ihren Apostel bei jeder Gelegenheit in Berührungen mit den ältern Aposteln kommen, die nur die Meinung erwecken können, es habe zwischen ihm und ihnen ein wahrhaft brüderliches Verhältniss stattgefunden? Dass man das, was sie geglaubt wissen wollte, in der Folge auch wirklich glaubte, und in diesem Glauben sich nicht mehr irre machen liess, beweist, wie gut der Verfasser der Apostelgeschichte seine Zeit verstand, und wie richtig er das in das Auge fasste, was im gemeinsamen Interesse festgehalten werden musste [1]).

---

1) Wie der Verfasser der Apostelgeschichte die Einheitsbestrebungen seiner Zeit nur an die Person der beiden Apostel selbst anknüpfen zu können glaubte, so liegt dasselbe Interesse der Erscheinung so mancher Briefe zu Grunde, die nur für pseudonym apostolische gehalten werden können. Da nichts in das allgemeine Bewusstsein übergehen konnte, was nicht auf apostolischer Auktorität beruhte, so musste man alles, was ein besonderes Zeitinteresse hatte, auf einen apostolischen Namen zurückführen, oder es dem Apostel selbst, zu dessen Partei man gehörte, in einem angeblich von ihm geschriebenen Brief in den Mund legen. So gewiss daher so manche Schriften jener Zeit Tendenzschriften sind, so natürlich ist ihr pseudonymer Charakter. Dass aber in einer Zeit, die in so starken Gegensätzen sich bewegte, so manche Schriften Tendenzschriften waren, ist gleichfalls sehr natürlich. Es ist diess ein wichtiges Moment, um die jener Zeit eigene Erscheinung einer so ausgebreiteten pseudonymen Literatur richtig zu verstehen, und das so beschränkte Vorurtheil nicht zu theilen, welchem Pseudonymität und literarischer Betrug geradezu identische Begriffe sind. Man

Es ist durchaus entweder die judenchristliche oder die paulinische Form des Bewusstseins, welche sich in den bisher charakterisirten Erscheinungen ausspricht, sie stellen sich von selbst entweder auf die eine oder die andere Seite, und man kann nicht im Zweifel darüber sein, aus welcher Richtung sie hervorgegangen sind, und welche sie selbst nehmen. Anders verhält es sich mit einer Klasse von Schriften, auf welche wir hier, ehe wir das Ziel jener Einheitsbestrebungen weiter verfolgen, vorerst noch einen Blick werfen müssen, den Schriften der sogenannten apostolischen Väter, mit welchen wir hier auch noch Justin, den Märtyrer, zusammen nehmen können. Die Frage nach dem Ursprung und Charakter dieser Schriften ist bei den meisten, auch abgesehen von den Zweifeln an ihrer Aechtheit, neuestens sehr verschieden beantwortet worden. Während Schwegler sie am schärfsten auf alles, was sie Ebionitisches enthalten, angesehen hat, und paulinische Elemente nur soweit zugibt, als sich zugleich der Zweck einer Kapitulation zwischen den beiden Parteien annehmen lässt, ist dagegen Ritschl in seiner Antithese gegen die Schwegler'sche Auffassung des nachapostolischen Zeitalters sogar so weit gegangen, dass er selbst den Hirten des Hermas und Justin, den Märtyrer, zu der paulinischen Richtung zählt. Aber auch hier ist der Widerspruch Ritschl's gegen Schwegler mehr ein gesuchter als begründeter. Als Grundfehler der Schwegler'schen Ansicht hebt Ritschl in Beziehung auf die beiden Briefe des Clemens, welche Schwegler als paulinisch vermittelnde darstellt, hervor, dass Schwegler die christliche Moral, welche als Wille Gottes oder als Gebot Jesu eingeschärft werde, vom mosaischen Gesetz nicht zu unterscheiden wisse. Gegen die moralisirende Richtung dieser Schriften trete freilich der ächt paulini-

---

vgl. über diese Frage Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter I. S. 79 f., meinen Paulus S. 503, Theologische Jahrbücher 1844. S. 548., Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche S. 195 f. Am umfassendsten und gründlichsten hat sie Köstlin behandelt in der Abhandlung: Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons, Theologische Jahrbücher 1851. S. 149 f. Bei keiner neutestamentlichen Schrift lässt sich ein bestimmter Tendenzcharakter so genau nachweisen, wie bei der Apostelgeschichte. Man vgl. hierüber besonders die Zeller'sche Abhandlung Theol. Jahrbücher 1850. S. 303 f.

sche Typus sehr zurück, aber das moralische Element sei weder aus dem Alten Testament geschöpft, noch könne es auf die Judenchristen berechnet sein, welche nicht aus moralischen, sondern aus theologischen und rituellen Rücksichten den Paulinern gegenüber standen. Die Abweichung von dem ursprünglichen Typus der paulinischen Lehre sei vielmehr so zu erklären, dass die paulinische Richtung zu ihrer eigenen Erhaltung und Consolidation der Aufstellung einer allgemeinen unmittelbaren Lebensnorm bedurfte, welche vom mosaischen Gesetz verschieden, aber den sittlichen Bestandtheilen desselben entsprechend gewesen sei [1]. Wie wenn dasselbe nicht auch von der judenchristlichen Richtung gesagt werden könnte! Hatte der Paulinismus das Bedürfniss, eine allgemeinere, dem populären Bewusstsein zusagendere Lehrform aufzustellen, so konnte ja das gleiche Bedürfniss auch auf der judenchristlichen Seite stattfinden, und so gut man auf der einen Seite sich veranlasst sah, die paulinische Rechtfertigungslehre in ihrer specifischen Form fallen zu lassen [2], konnte dasselbe auch auf der andern mit der ursprünglich behaupteten Identität des Christenthums mit dem Mosaismus geschehen. Da das Resultat immer dasselbe ist, ob man den Ausgangspunkt zur Beurtheilung dieser Schriften auf der einen oder der andern Seite nimmt, so ist diess der deutlichste Beweis, dass sie überhaupt einen indifferenten, neutralisirenden, äusserlich vermittelnden Charakter an sich tragen, was sie von einander unterscheidet, kann daher nur nach solchen Merkmalen bestimmt werden, an welchen sich eine grössere oder geringere Hinneigung auf die eine oder die andere

---

1) A. a. O. S. 292.

2) Dass übrigens der Uebergang vom ursprünglichen Paulinismus zu einer mehr praktischen Form desselben in keinem Falle so äusserlich zu denken ist, wie es Ritschl darstellt, dass, wenn auch die specifisch paulinische Lehre von der Rechtfertigung und der totalen Aufhebung des Gesetzes dogmatisch nirgends auf die Länge Eingang finden konnte, wie diess die deuteropaulinischen Briefe beweisen, doch der Paulinismus selbst auch das Element einer gesetzlichen Tendenz in sich hatte, und auch er in dem Christenthum keine andere Religion anschaute, als diejenige, deren Zweck und Forderung die Erfüllung des Gesetzes ist, des νόμος überhaupt in der Vergeistigung, die ihm schon Jesus gegeben hatte, darüber vgl. man die treffenden Bemerkungen Köstlin's in den theol. Jahrb. 1850. S. 36 f.

Seite zu erkennen gibt. Von diesem Gesichtspunkt aus stellen sich der Brief des Barnabas und die pseudoignatianischen Briefe am meisten auf die antijudenchristliche Seite. Der Brief des Barnabas theilt mit dem Hebräerbrief die typisch-allegorische Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums und Christenthums, nur mit dem Unterschied, dass er dieses Verhältniss nicht sowohl nach seiner objectiven als vielmehr nur nach der subjectiven Seite auffasst. Beide verhalten sich zu einander, wie Bild und Sache, die Hauptsache ist aber das Bewusstsein dieses Verhältnisses. Das Christenthum ist nicht sowohl das vollendete, zu seiner vollen Realität gekommene, als vielmehr das enthüllte, offenbar gewordene Judenthum. Was im Judenthum unter der Hülle der Typen und Allegorien verborgen lag, aber von Anfang an keine andere Beziehung als auf das Christenthum hatte, ist nun dem Bewusstsein aufgeschlossen und in seiner wahren Bedeutung als das erkannt, was es an sich ist. Daher ist das Christenthum selbst wesentlich dieses Wissen, eine Gnosis in dem Sinne, in welchem mit diesem Worte ganz besonders das durch die allegorische Erklärung vermittelte Wissen bezeichnet wird. Auf dem objectiven Standpunkt des Hebräerbriefs blickt die im Christenthum sich realisirende Idee im Judenthum wenigstens wie in einem Schattenbilde durch, nach der subjectiven Auffassungsweise des Briefs des Barnabas verhalten sich Judenthum und Christenthum nur wie Nichtwissen und Wissen. Moses hat so sehr nur im Geiste gesprochen, und sein Ceremonialgesetz hat so sehr nur einen allegorischen Sinn, dass das Gesetz für die Juden, weil sie es aus Unkunde dieses Sinnes völlig missverstanden, im Grunde gar nicht existirte. Moses hat zwar das Testament den Vätern gegeben, aber sie waren wegen ihrer Sünden nicht würdig, es zu empfangen, desswegen hat Moses die Gesetzestafeln zerbrochen, und wir sind es nun, die als Erben der Juden das Testament Jesu erhalten, der dazu bestimmt war, uns aus der Finsterniss zu erlösen und durch sein Wort in das Testament einzusetzen (K. 14). Wie wenig die Beschneidung die fleischliche Bedeutung haben sollte, die ihr die Juden geben, ist daraus zu sehen, dass ja auch andere Völker, die Syrer, Araber, Aegyptier, alle Götzenpriester sich beschneiden, nur im geistigen Hinblick auf Jesus hat Abraham die Beschneidung eingeführt (K. 9). Indem nun alles diess, sobald es in seiner wahren

Bedeutung erkannt ist, von selbst hinwegfällt, ist das Christenthum ein neues Gesetz, das ohne das Joch des Zwangs von dem Menschen verlangt, dass er sich selbst Gott als Opfer darbringe (K. 2). Ja, so nahe streift der Verfasser des Briefs schon an die gnostische Degradirung des Judenthums, dass er, weil bei den Juden in ihrem fleischlichen Sinne auch die Mahnungen der Propheten zu einer geistigen Auffassung völlig fruchtlos waren, von einen bösen Engel spricht, welcher sie berückt habe (K. 9). Hier also spricht sich das Bewusstsein des Neuen, erst im Christenthum offenbar Gewordenen in einem dem Paulinismus wenigstens sehr verwandten Sinne aus. In diesem Gegensatz zum Judenthum stehen dem Brief des Barnabas am nächsten die pseudoignatianischen Briefe, deren Verfasser auch ausdrücklich in dem Apostel Paulus sein Vorbild anerkennt, und das Christenthum selbst unter diesem Namen in seiner Neuheit und Autonomie dem Judenthum entgegen stellt. Als Jünger Christi, ermahnt der Verfasser dieser Briefe, muss man auch nach dem Christenthum (*κατὰ Χριστιανισμόν*) leben, wer mit einem andern Namen, als mit diesem, genannt wird, gehört nicht Gott. Es ist widersprechend, Jesus Christus zu nennen und noch dem Judenthum anzuhängen, denn der Christianismus hat nicht an den Judaismus geglaubt, sondern der Judaismus an den Christianismus. Das Wahre des Judenthums gehörte vorzüglich schon nicht dem Judenthum, sondern dem Christenthum an, wie die Propheten des Alten Testaments, und die schon vor Christus auf seine Ankunft hoffenden Juden waren schon damals nicht mehr Juden, sondern Christen. So entschieden antijüdisch ist die Tendenz des Verfassers dieser Briefe, dass er, um alles Jüdische aus der christlichen Gemeinschaft zu entfernen, und den Unterschied auch äusserlich zu fixiren, keinen andern Namen gelten lassen will, als *Χριστιανοὶ, Χριστιανισμός* [1]). Wie er ungeachtet dieses völligen Bruchs mit allem Jüdischen auf die Begründung einer katholischen Kirche unter Formen hinarbeitete, in welchen die Heidenchristen nur an die Judenchristen sich anschliessen konnten, ist eine andere an einem andern Orte in Betracht kommende Seite dieser Briefe. Hier ist es uns zunächst nur um den

1) Vgl. meine Abhandlung über den Ursprung des Episkopats S. 179 f. Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter 2. S. 165 f.

antijüdischen Charakter zu thun, durch welchen sich insbesondere auch diese Briefe von den übrigen Schriften derselben Klasse unterscheiden. Doch fehlt es auch in dem ersten Briefe des Clemens an die Korinthier und in dem Briefe Polykarps nicht an Anklängen an den Paulinismus. Es ist bemerkenswerth, wie Clemens nicht nur die beiden Apostel, Petrus und Paulus, zusammen nennt, sondern den Ruhm des letztern den des erstern sogar noch überstrahlen lässt (K. 5). Und im Briefe Polykarps wird der selige und glorreiche Paulus, dessen Weisheit kein Anderer nachfolgen kann, der die Philipper durch seine eigene Gegenwart im Worte der Wahrheit genau und fest unterrichtete und auch abwesend Briefe an sie schrieb, welche die, die sie lesen, in dem Glauben erbauen können, welcher die Mutter von allen ist, so gepriesen, dass über den paulinischen Charakter dieser Schriften, wenn er bloss darnach zu beurtheilen wäre, kein Zweifel sein könnte. Betrachtet man aber den Lehrcharakter dieser Schriften, so stimmen sie nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Hirten des Hermas so überein, dass die Differenzen der beiden Richtungen, der paulinischen und der judenchristlichen, sich schon ganz an einander abgerieben zu haben scheinen, um sich in eine neutrale Lehrform aufzulösen, in welcher Glaube und Werke unvermittelt neben einander stehen [1]). Wie die ignatianischen Briefe die Liebe sogar noch über den Glauben stellen, so versichert der erste Brief des Clemens auf der einen Seite zwar, dass wir nicht durch uns selbst gerechtfertigt werden, noch durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, oder durch Werke, die wir in der Heiligkeit des Herzens vollbracht haben, auf der andern Seite aber ermahnt er ebenso sehr, nicht müde zu werden im Gutesthun und es an der Liebe nicht fehlen zu lassen, sondern mit Eifer und Willigkeit jedes gute Werk zu vollbringen, und in dem Werke der Gerechtigkeit den göttlichen Willen zu befolgen, und der Brief Polykarps setzt die Erbauung in den Glauben, welchem, als der Mutter von allen, die Hoffnung nachfolgt und die Liebe vorangeht [2]). Es

1) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 247 f., wo besonders auch das Interesse für das Gesetz und die alttestamentliche Offenbarung als charakteristisch hervorgehoben wird.

2) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 129. 157. 168.

ist nur ein weiterer Schritt in dieser Richtung auf das Praktische, wenn, wie diess namentlich auch in dem Fragment des zweiten Briefs des Clemens geschieht, das Hauptgewicht immer mehr auf das sittliche Handeln, als die Befolgung der Gebote Gottes oder Christi gelegt, und zuletzt, wie im Hirten des Hermas, der Glaube selbst als Gebot aufgefasst wird. Der erste und oberste Artikel der Gebote, welche der Hirte dem Hermas mittheilt, die Summe des ganzen Christenthums, ist der Glaube an Einen Gott, der alles geschaffen hat, woran sich nur die Forderung anschliessen kann, den Willen Gottes zu befolgen. Bedenkt man, wie sehr diess mit dem paulinischen Begriff des Glaubens contrastirt, so ist schon dadurch die Behauptung widerlegt, eine Schrift, wie der Hirte des Hermas, könne nur einem gegen das Judenthum selbstständigen Kreise des Christenthums, somit dem paulinischen, angehören, weil ja weder das Gesetz Christi, in welchem die mandata zusammen zu fassen seien, für identisch mit dem mosaischen erklärt werde, noch dasselbe die specifisch judenchristlichen Pflichten, weder die Beschneidung für die Juden, noch die Proselytengesetze für die gebornen Heiden, enthalte. Gerade an einer solchen Schrift ist am deutlichsten zu sehen, wie auch das Judenchristenthum von seiner Seite den Trieb in sich hatte, durch Abstreifung seines specifischen Charakters in die katholisirende Mitte einzulenken, in welcher die beiden Richtungen durch Hervorhebung des sittlichen Handelns, und die Gleichstellung der Werke mit dem Glauben sich gegen einander ausgleichen. Und je mehr wir den Verfasser der Schrift in die Anschauung der Kirche, deren ächt katholische Idee seiner ganzen Darstellung zu Grunde liegt, sich vertiefen sehen, um so mehr muss er auch das Praktische, das den Hauptinhalt seiner Schrift ausmacht, als die wesentliche Bedingung der sich vollendenden Einheit der Kirche betrachtet haben [1].

---

1) Obgleich der Hirte des Hermas nicht aus dem Paulinismus, sondern nur aus dem Judenchristenthum hervorgegangen sein kann, ist ihm doch das Judenthum dem Christenthum so untergeordnet, dass er auch die Gerechten des Alten Testaments, erst nachdem sie durch die Apostel und Evangelisten in der Unterwelt getauft sind, in das Reich Gottes eintreten lässt (Simil. 9, 16). Die Thätigkeit Christi setzt er zwar nur in die Gesetzgebung (Simil. 5, 5. 8, 3.), und die Möglichkeit der Sündenvergebung in die

Wie alle diese Schriften mehr oder minder die Elemente enthalten, aus welchen das katholische Christenthum hervorgegangen ist, so gibt es keinen treueren Repräsentanten dieser Uebergangsperiode, als Justin den Märtyrer, welcher auf der einen Seite den apostolischen Vätern ebenso nahe steht, als auf der andern den katholischen Kirchenlehrern. Auch er sieht, wie der Verfasser des Briefs des Barnabas, im Christenthum ein neues Gesetz, und zwar gleichfalls aus dem Grunde, weil die Juden die Ceremonialgesetze und religiösen Institute, welche das eigentliche Wesen des Judenthums ausmachen, so sehr fleischlich missverstanden haben, dass erst mit dem Christenthum das wahre Verständniss derselben gekommen ist [1]). Die Beschneidung hatte nicht den fleischlichen Sinn, in welchem die Juden sie nahmen, sondern sie ist nur von der geistigen Beschneidung zu verstehen, durch welche die Vorhaut des Herzens hinweggenommen wird. Diese geistige Beschneidung hatten schon die Patriarchen, und die Christen empfangen sie jetzt durch die Taufe, in welcher sie als Sünder durch die Barmherzigkeit Gottes Vergebung der Sünden erhalten [2]). So hatte überhaupt alles Andere dieser Art, wie die Sabbath- und Festfeier, die Speiseverbote, die Opfer und der Tempeldienst, nur eine geistige, auf das Christenthum sich beziehende Bedeutung, die Bestimmung aller dieser Einrichtungen war daher eine blos vorübergehende, sie waren nur wegen der Herzenshärtigkeit des Volks gegeben, und sollten nur dazu dienen, dem Volke wenigstens auf diese äusserliche Weise den Gedanken an Gott nahe zu legen. Dass sie keinen wahren innern religiösen Werth haben, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass sie zur Zeit der Patriarchen noch nicht vorhanden waren, die Patriarchen somit ohne sie das Wohlgefallen Gottes erlangt haben, wie ja Abraham nicht wegen der Beschneidung, sondern wegen seines Glaubens von Gott das Zeugniss der Gerechtigkeit erhielt. Da Gott immer derselbe ist, zur Zeit des Mose kein anderer als zur

---

Macht und Gnade Gottes überhaupt (Mand. 4, 4.), aber er spricht auch davon, dass Jesus die Sünden des Volks abolevit, delevit (Sim. 5, 6). Das Judenchristenthum hat sich in ihm, wie auch seine hohe Idee von der Kirche beweist, schon zu einem katholisirenden Christenthum erweitert.

1) Dial. cum Iud. Tr. c. 14.

2) A. a. O. c. 43.

eit Henochs, so können alle diese Einrichtungen der jüdischen eligion nur eine periodische Bestimmung gehabt haben [1]). Die eschneidung setzt Justin sogar so tief herab, dass er sie für das eichen erklärt, an welchem die Juden unter allen andern Völlern als diejenigen haben kenntlich gemacht werden sollen, welche las, was ihnen von Andern widerfährt, mit Recht leiden. Je nehr, wie schon hieraus erhellt und für Justin überhaupt charakeristisch ist, alles, was im Judenthum eine religiöse Bedeutung hatte, in seiner Anschauungsweise in Weissagungen, Typen, Allegorien sich auflöste, die nur vom Standpunkt des Christenthums aus als das, was sie an sich waren, erkannt werden konnten, um so abstossender verhielt sich zwar sein religiöses Bewusstsein zum Judenthum, um so mehr blieb es dagegen auch dem Alten Testament zugekehrt, indem sich ihm der reichere, tiefere Inhalt seines christlichen Bewusstseins doch nur am Alten Testament durch die Erkenntniss seines prophetischen und allegorischen Sinnes aufschliessen konnte. Bei aller Verwandtschaft mit dem Paulinismus ist diese Stellung zum Alten Testament eine wesentlich andere als die paulinische, sie charakterisirt sich durch das alexandrinische Element, durch welches schon im Hebräerbrief der Paulinismus auf eigenthümliche Weise modificirt worden ist. Je grösseres Gewicht, wie diess zum Charakter des alexandrinischen Judenthums gehört, auf die typische, symbolische, allegorische Auffassungsweise des Alten Testaments gelegt wird, um so mehr bleibt auch das Alte Testament die absolute Quelle der Wahrheit. So sehr daher auch das Judenthum gegen das Christenthum herabgesetzt und der Unterschied beider in seiner ganzen Weite her-

---

1) Justin unterscheidet drei Bestandtheile des Alten Testaments, einen sittlichen, einen typischen und einen rein positiven. Niemand kann, sagt er Dial. c. 44., von den durch Christus gegebenen Gütern etwas erhalten, ausser denen, welche in ihrer Gesinnung dem Glauben Abrahams gleichen und alle Mysterien wissen, *λέγω δὲ, ὅτι τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο, ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν.* Den sittlichen Inhalt des Alten Testaments nennt Justin *τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια*, oder *τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ*, K. 45., eben diess ist der Hauptinhalt der patriarchalischen Religion, im Unterschied davon sind die *πρὸς σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ διαταχθέντα* das rein Positive.

vorgehoben wird, so überwiegend ist von diesem Standpunkt aus immer wieder das Interesse, die Identität des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion festzuhalten. Während der Paulinismus den absoluten Inhalt des Christenthums unmittelbar in sich selbst hat, in dem durch den Glauben geweckten geistigen Bewusstsein, für welches alles Alttestamentliche nur eine sehr secundäre Bedeutung haben kann, verliert sich dagegen jene andere Ansicht so sehr in die alttestamentliche Anschauungsweise, dass ihr auch die Wahrheit des Christenthums nur durch das A. T. vermittelt wird, alles Christliche ist schon im A. T. zu finden und das Neue des Christenthums ist nur die Neuheit des über den Inhalt des A. T. aufgegangenen Bewusstseins. Der absolute Gegensatz, welchen der Paulinismus zwischen Gesetz und Evangelium aufstellte, wurde so mehr und mehr ein blos relativer und subjectiver. Solange man jedoch über die auch nur periodische Bedeutung des geschichtlichen Judenthums nichts Anderes zu sagen weiss, als bei Justin der Fall ist, bleibt diese Ansicht noch eine sehr schwankende, und wenn auch schon bei Justin die Idee sich findet, durch welche das Verhältniss des Christenthums zur alttestamentlichen Offenbarung bestimmter fixirt wurde, die hauptsächlich auch dadurch in Bewegung gekommene Logosidee, so ist doch auch diess noch ein blosser Anknüpfungspunkt. Dieser Mangel an einer strengeren Fixirung des christlichen Bewusstseins, welcher überhaupt die Stellung Justins noch so schwankend und unsicher macht, drückt sich auch in seinem Urtheil über die Judenchristen seiner Zeit aus. Nach seiner geringen Vorstellung vom Judenthum sollte man erwarten, dass er auch über solche, welche als Christen nicht sowohl Christen als Juden waren, strenger urtheilen werde. Er will aber auch denen, welche zwar an Christus glauben, aber dabei zugleich das mosaische Gesetz beobachten, die Hoffnung der Seligkeit nicht absprechen, wofern sie nur nicht auch die Heidenchristen dazu zwingen wollen, und er missbilligt es bloss, dass es auch Judenchristen gibt, welche mit Heidenchristen in keiner Lebensgemeinschaft stehen wollen. Bei denen aber, welche wegen der Schwachheit ihrer Ansicht auch alles das, was Moses wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes angeordnet hat, mit der Hoffnung auf Christus und der Beobachtung der Gebote der ewigen und natürlichen Gerechtigkeit verbinden zu müssen glauben, so jedoch, dass sie

it den Christen zusammenleben, ohne von ihnen zu verlangen, ass auch sie sich beschneiden lassen und die Sabbathe und Andeès dergleichen beobachten, hat er kein Bedenken, sie als ächte rüder der christlichen Gemeinschaft anzuerkennen [1]). So freiinnig diese Ansicht gegen das Judenthum ist, so sehr wird dieses ob durch die Strenge geschwächt, mit welcher Justin auf der anlern Seite alles von sich ausschliesst, was nicht mit seiner Ansicht übereinstimmt. Die freiere paulinische Ansicht von dem Genusse des Götzenopferfleisches ist so wenig in seinem Sinn, dass er ihn für ebenso verabscheuungswürdig erklärt, wie das Heidenthum, und mit allen, die sich denselben erlauben, in keiner Art christlicher Gemeinschaft stehen will [2]). Obgleich dieses Urtheil zunächst nicht gegen paulinische Christen, sondern nur gegen Gnostiker gerichtet ist, so ist doch aus der Allgemeinheit, mit welcher es ausgesprochen ist, und aus dem Kontrast, in welchem es zu dem Urtheil über die Judenchristen steht, zu sehen, dass bei Justin das letzte entscheidende Moment immer eher auf die Seite des Judenchristenthums als die des paulinischen Christenthums fällt. Im Uebrigen stellt sich uns auch bei Justin ganz derselbe Lehrtypus dar, welcher nun schon als der allgemeinste Ausdruck des christlichen Bewusstseins anzusehen ist. Christus hat zwar den von allen Menschen durch die Gesetzesübertretung verschuldeten Fluch nach dem Willen Gottes auf sich genommen und die an ihn Glaubenden durch sein Blut gereinigt, aber die Bedingung der Sündenvergebung ist nicht der Glaube im paulinischen Sinn, sondern Reue, Sinnesänderung, die Befolgung der göttlichen Gebote, worauf als die Bethätigung der eigenen sittlichen Kraft des Menschen Justin mit besonderem Nachdruck dringt [3]). Christus ist daher nicht sowohl Erlöser, als vielmehr Lehrer und Gesetzgeber, wie er auch ausdrücklich von Justin genannt wird [4]). Nach allem diesem bedarf die Frage, ob Justin der judenchristlichen oder der paulinischen Richtung angehört, sein dogmatischer Standpunkt als Ebionitismus oder Paulinismus zu bezeichnen ist, keiner weiteren Be-

1) A. a. O. K. 47.
2) A. a. O. K. 35.
3) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 310 f.
4) Ὁ καινὸς νομοθέτης, Dial. c. 18.

antwortung. Er kann mit Entschiedenheit weder auf die eine noch auf die andere Seite gestellt werden, da seine Stellung überhaupt noch zu unbestimmt und unsicher ist, als dass sie genauer fixirt werden könnte. Er unterscheidet sich selbst von den Judenchristen und erklärt sich mit ihnen mehr äusserlich als innerlich einverstanden, noch weit mehr aber vermisst man bei ihm eine ausdrückliche Anerkennung des paulinischen Christenthums, und wenn, wie behauptet wird, kein Zweifel darüber sein kann, dass er seine Ansicht vom Glauben Abrahams aus dem Römerbrief entlehnt hat und durch die Hervorhebung der Glaubensgerechtigkeit überhaupt als Pauliner sich darstellen will [1]), so muss nur um so mehr auffallen, dass sogar der Name des Apostels Paulus von ihm nicht einmal genannt worden ist, was sich doch aus einer blossen Rücksicht auf die Juden nicht erklären lässt. Wenn er also auch der Sache nach Pauliner ist, so will er es doch dem Namen nach nicht sein, und es ist so überhaupt bei ihm nur noch nicht ausgesprochen und offen erklärt, was gleichwohl der Sache nach schon vorhanden ist, das katholische Christenthum mit der Ausgleichung der Differenzen und Parteirichtungen, welche bisher einander noch gegenüberstanden. Es begegnet uns hier im Grunde dieselbe Erscheinung wie bei der Frage nach den Evangelien Justins. Ist auch kein Zweifel darüber, dass Justin das eine oder andere unserer kanonischen Evangelien schon kannte, so hat er doch keines genannt, die Sache ist also zwar da, aber es fehlt noch der Ausdruck und Name für sie, und so lange es daran noch fehlt, ist auch noch nicht alles so festgestellt und abgegrenzt, wie es der Begriff des katholischen Christenthums erfordert, es ist somit in Justin immer noch erst der Uebergang zu demselben.

Wie dieser Uebergang vollends geschah, ist nun noch zu sehen. Blicken wir auf den Anfangspunkt zurück, von welchem wir ausgegangen sind, so war es nicht nur der Gegensatz zweier wesentlich verschiedener Richtungen, sondern auch der Zwiespalt der beiden an der Spitze derselben stehenden Apostel, welcher auf den Gang der Entwicklung bestimmend einwirkte. Die beiden Richtungen haben sich allmählig einander genähert, die ursprüngliche Schärfe des Gegensatzes hat nachgelassen, von beiden Seiten strebte

1) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 309.

man nach einer die Gegensätze so viel möglich vereinigenden Mitte, wie aber die im Streit von einander geschiedenen Apostel sich wieder versöhnt und mit einander verständigt haben, ist noch ungewiss, und doch fehlt es an einer festen Grundlage für die Vereinigung der beiden Parteien und einer Bürgschaft für die bestehende kirchliche Einheit, wenn man nicht die Gewissheit haben kann, dass die Stifter der Kirche selbst sich wieder die Hand zum Frieden gereicht und sich gegenseitig als Brüder anerkannt haben. Auch darüber konnte man nicht im Zweifel bleiben, und dass jeder Zweifel, der hierüber noch stattfinden mochte, gerade zu der Zeit verschwand, in welcher die katholische Kirche in ihren Hauptrepräsentanten vollends ins Dasein trat, ist der deutlichste Beweis dafür, dass eben diess der Hauptpunkt war, in welchem sie zu ihrem Abschluss kam. Bei Irenäus finden wir es zuerst als eine schon zur stehenden Thatsache gewordene Wahrheit ausgesprochen, dass die grösste und älteste und allgemein bekannte römische Kirche von den beiden glorreichsten Aposteln begründet und gestiftet worden [1]), und Tertullian preist dieselbe Kirche glücklich, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Johannis exitu coronatur [2]). Seitdem ist bei Irenäus und Tertullian, bei Clemens von Alexandrien und Origenes, bei allen Kirchenlehrern jener Zeit, deren vollkommene Uebereinstimmung in der Lehre und Tradition und in allen Grundsätzen des kirchlichen Wirkens die schon thatsächlich bestehende katholische Kirche bezeugt, jede Erinnerung an einen Zwiespalt der beiden Apostel und an eine zwischen ihnen getheilte Ansicht völlig verschwunden, die Auktorität des Einen steht so fest, wie die des Andern, und wie überhaupt um jene Zeit auch der Kanon der neutestamentlichen Schriften, als die wesentliche Grundlage der sich konstituirenden katholischen Kirche, allmählig sich feststellt, so sind es insbesondere die Schriften des Apostels Paulus, über deren kanonischen Charakter am wenigsten ein Zweifel ist. Diese Gleichstellung der beiden Apostel ist nicht mehr ein blos angestrebtes Ziel, wie sie es noch für den Verfasser der Apostelgeschichte war, es ist nun in der Wirklichkeit erreicht, was er

1) Adv. hær. 3, 3.
2) De præscr. hær. c. 36.

im Auge hatte, und in den allgemeinen Glauben der Kirche übergegangen, was schon damals als eine nothwendige Voraussetzung der sich realisirenden Idee der Kirche erschien. In der römischen Kirche selbst galt es als geschichtliche Tradition, dass die beiden Apostel in Rom den gemeinschaftlichen Märtyrertod erlitten haben und schon zur Zeit des römischen Presbyter Cajus, zu Anfang des dritten Jahrhunderts, zeigte man die Orte, wo sie als Märtyrer gestorben waren und begraben lagen [1]. Hätten wir nun hierin eine rein geschichtliche Thatsache, so hätten wir auch nur bei ihrer einfachen geschichtlichen Wahrheit stehen zu bleiben, da aber die Sage nach Inhalt und Form alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, da mit gutem Grunde sogar bezweifelt werden muss, ob Petrus jemals auch nur nach Rom gekommen ist, so hat die Sage ihre geschichtliche Bedeutung eben nur in ihrer Ungeschichtlichkeit, da eine so wenig auf einem geschichtlichen Grunde beruhende Tradition nur aus einem besonderen Interesse entstanden sein kann [2]. Welcher Art dieses Interesse war, bedarf nach allem, wovon schon die Rede war, keiner weitern Erörterung. Man wollte die beiden Apostel so nahe als möglich zusammenbringen, jeder von beiden sollte das Verdienst und den Ruhm des Andern theilen, und wie sie im Leben harmonisch zusammengewirkt hatten, so sollte auch ihr Tod das brüderlich Gemeinsame ihres apostolischen Laufs bezeugen und versiegeln. Wir dürfen nur den Spuren der sich bildenden Sage nachgehen, um zu sehen, wie sie sich bemühte, die Hindernisse zu beseitigen, welche dem beabsichtigten Resultat im Wege standen. Merkwürdige Data enthalten in dieser Beziehung besonders die beiden petrinischen Briefe. Man erwäge nur, wie der Verfasser des zweiten Briefs, welcher nicht nur entschieden unächt, sondern auch eine der spätesten Schriften des Kanons ist, den Apostel Petrus am Schlusse seines Schreibens von dem Apostel Paulus als seinem geliebten Bruder sprechen lässt, welcher nach der ihm verliehenen Weisheit über den Gegenstand, von welchem hier die Rede ist, die bevorstehende Katastrophe, in demselben Sinne geschrieben habe, so wie auch in sämmtlichen Briefen, wenn er von diesen Dingen redet, in welchen [3] einiges

1) Eus. K.G. 2, 25.

2) Vergl. meinen Paulus S. 232 f.

3) Es ist zwar zweifelhaft, ob 1 Petr. 3, 16. ἐν αἷς oder ἐν οἷς zu le-

schwerverständliche sei, das die Ungelehrigen und Unbefestigten verdrehen, wie sie diess auch bei den übrigen Schriften thun, zu ihrem eigenen Verderben (3, 15. f.). Wie brüderlich wird schon hier der Apostel Paulus als Apostel anerkannt, und wie sehr lässt es sich sein apostolischer Mitbruder angelegen sein, dem Vorurtheil, das man noch gegen die Briefe des Apostels haben mochte, und den Missdeutungen, welchen sie ausgesetzt waren, zu begegnen, ja, es werden die Briefe des Apostels hier sogar schon in Einer Reihe mit den kanonischen Schriften aufgeführt! Sehen wir auch von andern Merkmalen einer vermittelnden Tendenz, die man in dem Briefe finden kann, ab, so kann doch gewiss bei einem in so unmittelbarer Beziehung auf den Apostel Paulus ausgestellten Zeugniss seiner apostolischen Beglaubigung nur eine bestimmte Absicht vorausgesetzt werden. Es ist darin nur ausgesprochen, was schon längst im Sinne der überwiegenden Mehrheit liegen musste, dass man keine Ursache habe, dem Apostel die Anerkennung zu verweigern, auf welche er durch seine Schriften und die ganze Erinnerung an sein apostolisches Wirken den gerechtesten Anspruch zu machen hatte [1]). Gibt sich doch dieselbe Tendenz auch schon im ersten petrinischen Briefe zu erkennen, und zwar in demselben Verhältniss um so wahrscheinlicher, je unwahrscheinlicher der apostolische Ursprung auch dieses Briefes ist. Kann der Apostel Petrus unmöglich einen nach dem allgemeinen Urtheil so paulinisirenden und so auffallend von den Briefen des Apostels Paulus abhängigen Brief geschrieben haben, so kann auch dieser Brief nur als ein neues Dokument des Bestrebens angesehen werden, das Einverständniss der beiden Apostel thatsächlich an den Tag zu legen. Eben darauf zielt auch die ausdrückliche Angabe am

sen ist, liest man aber auch ἐν οἷς, so können, wie aus dem folgenden ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς zu sehen ist, die Dinge, auf die sich das Relativ bezieht, nur in dem Sinne gemeint sein, in welchem in den Briefen des Apostels Paulus von ihnen die Rede ist, so dass auch die δυνόητα nur auf die Briefe des Apostels gehen können. Uebrigens ziehen die neuesten Kritiker die Lesart ἐν αἷς vor.

1) Mitapostel des Petrus ist nun das höchste officielle Prädicat, das dem Apostel Paulus von petrinischer Seite gegeben wird. So z. B. in den apost. Constit. 6, 8, wo Petrus von Clemens, dem Ῥωμαίων ἐπίσκοπός τε καὶ πολίτης, sagt, er sei μαθητευθεὶς καὶ Παύλῳ (nicht blos des Petrus, sondern auch des Paulus Schüler), τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Schlusse des Briefes (5, 12) hin, er sei durch den treuen Bruder Silvanus geschrieben worden. Es ist ganz in der Art und Weise solcher angeblich apostolischer Briefe, auch durch die Einflechtung solcher Nebenzüge, durch die Namen bekannter apostolischer Gehülfen die Tendenz zu verrathen, in welcher sie geschrieben sind. So schreibt nun hier Petrus seinen Brief durch Silvanus, den bekannten Begleiter des Apostels Paulus, wie der petrinische Clemens dagegen dem Apostel Paulus beigegeben ist (Phil. 4, 1.) und derselbe Markus, welchen hier Petrus seinen Sohn nennt, auch wieder an der Seite des Paulus erscheint, Kol. 4, 10. Es ist, wie wenn diese Begleiter und Gehülfen die Mittelspersonen zwischen den beiden Aposteln sein sollten, wie kann man an dem guten Vernehmen der letztern zweifeln, wenn ihre Freunde und Genossen mit dem Einen so vertraut sind, wie mit dem Andern? Da unter dem Babylon, in welchem sich der schreibende Apostel befindet, nur Rom verstanden werden kann, so ist auch das konciliatorische Interesse, aus welchem diese Briefe hervorgegangen sind, hauptsächlich in der römischen Gemeinde vorauszusetzen. In diese Gemeinde setzte ja schon der Apostel Paulus das Vertrauen einer besseren Verständigung, so manche Schriften, die auf denselben Zweck hinarbeiteten, wie namentlich die Apostelgeschichte, wurden wahrscheinlich in Rom verfasst, in keiner andern Gemeinde hatte man so grosse Beweggründe zu einer solchen Versöhnung wie hier, wo auf der einen Seite der Apostel Paulus durch die Macht der geschichtlichen Erinnerung, auf der andern der Apostel Petrus durch das Ansehen, mit welchem er schon früh auch als das Haupt der römischen Gemeinde gedacht wurde, mit so gleicher Berechtigung einander gegenüber standen. Auch diess stimmt mit dem Charakter der römischen Gemeinde, in welcher von Anfang an das judenchristliche Element das überwiegende war, überein, dass dem Apostel Petrus, bei allem Bestreben der Gleichstellung der beiden Apostel, doch immer noch ein gewisser Vorzug vor dem Apostel Paulus eingeräumt wird. Lässt sich doch auch die in dem ohne Zweifel erst von einer spätern Hand hinzugekommenen 15ten Kapitel des Römerbriefs so absichtlich gemachte Abtheilung, welcher zufolge der Apostel Paulus auf der einen Seite, der östlichen, nur bis nach Illyrien kommt, und dann sogleich auf der andern westlichen sein Auge nur nach Spanien richtet, so dass er nur als Durchrei-

ender (15, 24) in Rom erscheint, nur aus der Absicht erklären, hier gleichsam eine geographische Linie zwischen zwei apostolischen Gebieten zu ziehen, und das ganze dazwischen liegende Ländergebiet, Rom und Italien mit dem angrenzenden Gallien, einem andern Apostel vorzubehalten [1]. Der eigentliche Apostel der römischen Gemeinde muss so immer der Apostel Petrus bleiben, ist aber nur dieses Zugeständniss von der andern Seite gemacht, so ist das Band der brüderlichen Einigkeit nur um so fester zwischen den beiden Aposteln geknüpft, und wie überhaupt das katholische Bewusstsein in keiner andern Kirche sich so frühzeitig und so konsequent entwickelt hat, wie in der römischen, so gebührt ihr auch das Verdienst, diese wesentlichste Grundlage des Katholicismus zuerst fesgestellt zu haben.

Wir müssen nun aber unsere Aufmerksamkeit noch auf einen andern Punkt richten, auf welchem gleichfalls die sich realisirende Idee der katholischen Kirche einen eigenthümlichen Verlauf nimmt. Wie verhält es sich mit dem andern Säulenapostel, welcher neben dem nun mit dem Apostel Paulus brüderlich vereinigten Petrus und dem nur der jerusalemischen Gemeinde angehörenden Jakobus noch in Betracht kommt, mit dem Apostel Johannes, und dem ganzen Kreise der Erscheinungen, welche in dem johanneischen Evangelium ihre höchste Spitze haben? Als einer der Säulenapostel, als Nachfolger in dem ephesinischen Wirkungskreis, als Verfasser der Apokalypse, steht der Apostel Johannes, wie schon gezeigt worden ist, in verschiedenen Beziehungen dem Apostel Paulus gegenüber. Der Hauptpunkt aber, welcher nun einen neuen Entwicklungsknoten bildet, ist das johanneische Evangelium [2]. Die bekannten dieses Evangelium betreffenden kritischen Fragen über seinen apostolischen Ursprung und sein Verhältniss zur Apokalypse erscheinen hier in ihrer grossen geschichtlichen Bedeutung, indem die Entstehung eines Evangeliums, wie das johanneische ist, nur auf dem Punkte der geschichtlichen Entwicklung, auf welchem wir hier stehen, sich begreifen lässt, auf dem Uebergang zu der katholischen Kirche, welchen uns in der römischen Kirche die Sage

1) Vergl. Theol. Jahrb. 1849. S. 493 f.

2) Vergl. meine krit. Unters. über die kanon. Evangelien 1847. S. 77 f. Köstlin Theol. Jahrb. 1850. S. 277 f. 1851. S. 185 f.

von den beiden Aposteln Petrus und Paulus bezeichnet. Je genauer man dem Gange der geschichtlichen Entwicklung folgt, um so mehr kann man nur die Ueberzeugung gewinnen, dass zwischen der Apokalypse und dem Evangelium ein zu grosser Unterschied und Gegensatz liegt, als dass selbst das angeblich so lange Leben des Apostels Johannes weit genug für denselben wäre. Es kann daher nur in dem Inhalt und Charakter des Evangeliums selbst seinen Grund haben, dass es nicht schon früher in den Gang der geschichtlichen Entwicklung eingreift, welchen Grund hat man aber ebendesswegen zu der Annahme eines so frühen Vorhandenseins, wenn sich so lange auch nicht die geringste geschichtliche Spur seines Daseins zeigt? Ebenso verfehlt wäre es aber auf der andern Seite, wenn man über dem Unterschied und Gegensatz die so nahe Beziehung übersehen würde, in welcher, ganz abgesehen von der Frage über den Verfasser, das Evangelium zu der Apokalypse steht. So wenig auch angenommen werden kann, dass der Verfasser des Evangeliums eine und dieselbe Person mit dem Verfasser der Apokalypse ist, so wenig lässt sich doch verkennen, dass der Evangelist sich an die Stelle des Apokalyptikers dachte, und das Ansehen des Johannes, welcher als Apostel, als Verfasser der Apokalypse, als das so viele Jahre an der Spitze der Gemeinden stehende Oberhaupt die höchste Auktorität der kleinasiatischen Kirche geworden war, für die Zwecke seines Evangeliums benützen wollte. Ja, es ist nicht bloss eine äussere Anlehnung an einen vielgefeierten Namen, es fehlt auch nicht an innern Berührungspunkten zwischen dem Evangelium und der Apokalypse, und man kann nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit welcher der Evangelist die Elemente, welche vom Standpunkt der Apokalypse auf den freiern und höhern des Evangeliums hinüberleiteten, in sich aufgenommen hat, um die Apokalypse zum Evangelium zu vergeistigen. Nur vom Standpunkt des Evangeliums aus lässt sich das Verhältniss, in das sich der Verfasser desselben zu der Apokalypse setzte, richtig begreifen. Je mehr der Verfasser des Evangeliums sich seines Standpunkts als eines neuen und eigenthümlichen bewusst sein musste, welcher sowohl vom paulinischen als dem judenchristlichen sich wesentlich unterschied, um so mehr musste sich ihm auch die Nothwendigkeit aufdringen, diese neue Form des christlichen Bewusstseins auf einen ächt apostolischen

Ausdruck zu bringen. Welcher Name konnte sich dazu, da durch die Namen der beiden Apostel Petrus und Paulus schon bestimmte Richtungen der damaligen christlichen Welt repräsentirt waren, besser eignen, als der des Apostels Johannes, welcher nicht nur in der Lokalität, in welcher nach der gewöhnlichen Annahme das johanneische Evangelium entstanden ist, die höchste Bedeutung hatte, sondern auch durch die Apokalypse, für deren Verfasser in Kleinasien namentlich der Apostel Johannes galt, so manche Anknüpfungspunkte für die höhere Auffassung des Christenthums darbot? Der Name des Apostels Johannes kann daher in der Beziehung, welche wir ihm hier zum johanneischen Evangelium geben müssen, nur als die Bezeichnung einer neuen eigenthümlichen Form des Bewusstseins genommen werden, deren Unterschied von den beiden andern Richtungen, der judenchristlichen und der paulinischen, hier zunächst in's Auge gefasst werden muss. Der am meisten charakteristische Unterschied liegt in der Logosidee, in welcher der Evangelist den absoluten Inhalt seines christlichen Bewusstseins am bestimmtesten und unmittelbarsten ausgesprochen hat, sie ist aber selbst nur die Einheit der verschiedenen Beziehungen und Gegensätze, in welche sich der Evangelist hineinstellt. Durchaus geht seine Anschauungsweise über die beiden andern Richtungen, die judenchristliche und die paulinische, hinaus, um sie und mit ihnen Judenthum und Heidenthum in einer höhern allgemein menschlichen Einheit zusammenzufassen. Am meisten entfernt sich der Evangelist von dem Apokalyptiker in seiner Ansicht vom Judenthum. Während dem Apokalyptiker alles an dem Namen Jerusalem hängt, in welchem für ihn die ganze absolute Bedeutung des Christenthums begriffen ist, ist dagegen für den Evangelisten schon die Stunde gekommen, in welcher man weder auf dem Berge Garizim noch in Jerusalem den Vater anbeten wird, sondern die wahren Verehrer Gottes nur die sind, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten werden (4, 21). Heidenthum und Judenthum stehen also in demselben negativen Verhältniss zum Christenthum, als der allein wahren absoluten Religion. Das Judenthum hat zwar den Vorzug vor dem Heidenthum, dass seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Objekt des religiösen Bewusstseins gerichtete ist (4, 22), dass es in der Erkenntniss des allein wahren Gottes auch das ewige Leben in sich hat (17, 3), dass

daher auch nur aus den Juden das messianische Heil kommen kann (4, 22), dass ferner in den Schriften des A. T. eine fortgehende Weissagung und Hinweisung auf den Welterlöser ist (vgl. 5, 46. 6, 45. 8, 56. 12, 41 u. s. w.), aber auch das Heidenthum hat einen gewissen Antheil an dem von Anfang an in der Finsterniss leuchtenden Lichte des Logos, das alle Menschen erleuchtet (1, 9). Sollte Jesus, wie der Evangelist 12, 52 mit besonderem Nachdruck hervorhebt, nicht blos für das jüdische Volk sterben, sondern dazu, durch seinen Tod auch die zerstreuten Kinder zu einem Ganzen zu vereinigen, so muss es solche zerstreute Kinder Gottes auch in der heidnischen Welt gegeben haben. Je grösser der Unglaube der Juden ist, um so mehr sieht der Evangelist ächt paulinisch, was bei den Juden unerfüllt bleibt, in der heidnischen Welt in Erfüllung gehen, er setzt in ihr eine weit grössere Empfänglichkeit für das Wort Gottes und den Glauben an Jesus voraus und gibt in mehreren Stellen (man vgl. K. 4, 12, 30) ausdrücklich den Heiden diesen Vorzug vor den Juden. Ebendarauf weist auch die Eine Heerde des Einen Hirten hin. Wenn nicht blos die Juden sie bilden, sondern auch noch andere Schaafe zu ihr hinzukommen sollten, so mussten die letztern einen um so grössern Theil derselben ausmachen, je negativer das jüdische Volk in seinem Unglauben sich zum Evangelium verhielt. Der Unglaube der Juden in allen Phasen seiner Erscheinung ist ja die Eine Seite des Hauptthemas des Evangeliums. Dass sie an ihn nicht geglaubt haben, trotz aller Offenbarungen der Herrlichkeit Jesu, ist das Resultat, mit welchem der Evangelist seine Darstellung der öffentlichen Thätigkeit Jesu schliesst (12, 36). Ein solcher, in allen seinen Gestalten von Stufe zu Stufe immer mehr sich steigernder Unglaube konnte zuletzt nur eine solche Katastrophe, wie die des Todes Jesu ist, zur Folge haben. Der Tod Jesu ist daher nur das Werk der Juden, auf sie allein fällt die schwere Schuld desselben. Je mehr nun aber in einem Unglauben, welcher eine so charakteristische Erscheinung eines ganzen Volkes ist, die ganze Macht der Finsterniss sich offenbart, um so bedeutungsvoller ist die Krisis, welche im Tode Jesu erfolgt. Wie im Tode Jesu die beiden Principien des Lichts und der Finsterniss, in deren Gegensatz die evangelische Geschichte in der johanneischen Darstellung sich bewegt, sich auseinandersetzen, so kommt in dem Momente dieses Todes die ganze Periode der alt-

testamentlichen Religionsgeschichte zu ihrem Ablauf. Um den Tod Jesu in der vollen Bedeutung dieser Krisis erscheinen zu lassen, zieht der Evangelist recht absichtlich alles herbei, was nur immer in alttestamentlichen Stellen sich darauf beziehen lässt. Alles, was in den Vorbildern und Weissagungen des A. T. seiner endlichen Erfüllung noch entgegen sehen zu müssen scheint, muss jetzt, damit die Schrift erfüllt würde, vollends in Erfüllung gehen (19, 24. 28. 36. 37). Der den Evangelisten dabei leitende Gedanke ist in dem letzten Worte des sterbenden Jesus selbst ausgesprochen, in dem Worte τετέλεσται 19, 30. Es ist vollendet, nämlich alles, was zur Erfüllung des A. T. an Jesus als dem Messias geschehen musste (19, 28). In diese grossartige geschichtliche Anschauung muss man sich hineinversetzen, wenn man den Evangelisten in seiner Darstellung des Todes Jesu richtig verstehen will. Es ist der Wendepunkt der beiden Religionsökonomien, der Umschwung aus dem alttestamentlichen jüdischen Bewusstsein in das neutestamentliche christliche, welcher im Momente des Todes Jesu erfolgt, das Alte ist abgelaufen und zu seinem Ende gekommen, und das Neue tritt ins Dasein. Das Judenthum und das A. T. gehört einer nun schon abgelaufenen Periode an, und es kann auch diess nur als ein Merkmal des spätern Ursprungs des Evangeliums genommen werden, dass der Verfasser das Judenthum schon in so weiter Ferne hinter sich sieht, und der Gegensatz des Judenthums zum Christenthum schon so sehr eine stehende, in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache für ihn ist. Alles, was das Judenthum Positives hat, Sabbath und Beschneidung (7, 22 f.), ist für den Standpunkt, auf welchem der Evangelist steht, völlig indifferent geworden, selbst vom mosaischen Gesetz spricht er höchst bezeichnend als von etwas, was nur die Juden angehe, nur sie das ihrige nennen können (8, 17. 10, 34). Das Gesetz ist ja durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit aber ist durch Christus gekommen (1, 17). Das Gesetz ist somit durch das Evangelium abgethan, und seitdem seine Gnade und Wahrheit durch den Unglauben der Juden so entschieden und so offenkundig verworfen worden ist, hat das Judenthum sich selbst gerichtet. Sosehr hat sich das Bewusstsein des Evangelisten von allem Zusammenhang mit dem Judenthum abgelöst, dass ihm auch das nationale Interesse, mit welchem der Apostel Paulus dem Judenthum wenigstens in der Zukunft eine tröstliche

und versöhnliche Aussicht eröffnet, völlig fremd ist. In Folge des Gegensatzes, in welchen er Judenthum und Heidenthum zu einander setzt, wenn er in der heidnischen Welt die Verherrlichung des Menschensohns erwartet, die ihm in der jüdischen nicht geworden ist, kann er die Strafe des Unglaubens mit demselben Gewicht nur auf das Judenthum fallen lassen, mit welchem sie bei dem Apokalyptiker das Heidenthum trifft. Der Bruch des Christenthums mit dem Judenthum, welcher bei dem Apostel Paulus nur die Gestalt eines dialektischen Processes, einer erst vor sich gehenden Auseinandersetzung hat, ist im johanneischen zur vollendeten Thatsache geworden. Dazu gehört nun aber als weiteres Moment besonders auch noch diess, dass der Evangelist zuerst die prophetische und typische Beziehung des A. T. zum Christenthum genauer bestimmt hat. Wenn man, sosehr man auch das geschichtliche Judenthum herabsetzt und geringschätzend beurtheilt, gleichwohl im A. T. die urbildliche Idee des Christenthums anschaut, und auf die Weissagungen, Typen und Symbole des A. T. so grosses Gewicht legt, dass man durch sie erst weiss, was das Christenthum ist, an ihnen erst das wahrhaft christliche Bewusstsein aufgeht, so sind Judenthum und Christenthum nach Inhalt und Form noch so innig mit einander verwachsen, dass keines ohne das andere sein kann, der Inhalt des Christenthums kann nur in der im A. T. enthaltenen Form zum Bewusstsein kommen. Im johanneischen Evangelium ist nun der weitere wichtige Schritt geschehen, dass, statt das Bild um der Sache willen festzuhalten und als wesentlich Eins mit ihr zu betrachten, das Bild vielmehr, sobald an die Stelle desselben die Sache selbst, die es bedeutet, die volle Realität dessen, was bisher nur bildlich vorhanden war, getreten ist, für völlig erloschen und abgethan, für eine ganz bedeutungslos gewordene Form erklärt wird. In diesem Sinne ist ihm das wichtigste und bedeutungsvollste aller alttestamentlichen Symbole und Typen das Passahlamm. Auf keinem Punkte des Evangeliums spricht sich das religiöse Interesse des Verfassers so unmittelbar und so emphatisch aus, wie in der Stelle 19, 35—37. Seine höchste Bedeutung hat der Moment des Todes Jesu darin, dass aus der geöffneten Seite Jesu Blut und Wasser ausfloss. Ausfliessen konnte Blut und Wasser aus der Seite Jesu nur, weil sie durchstochen war, und durchstochen wurde sie, weil die Durchstechung an die Stelle der

Beinbrechung trat. Eine Beinbrechung aber durfte bei ihm nicht stattfinden, weil an ihm das Wort der Schrift vom Passahlamm in Erfüllung gehen musste, 19, 36. Er selbst also ist das Passahlamm, ist er aber das Passahlamm, so kann er nur das wahre und eigentliche sein, im Unterschied von dem blos typischen des Judenthums, das seine Bestimmung erreicht hat, wie überhaupt das Bild aufhört, das zu sein, was es ist, sobald die Sache, auf die es sich bezieht, da ist. Derselbe Moment, in welchem in dem gekreuzigten Christus das bildliche Passahlamm zum wahren und wirklichen wurde, ist der Wendepunkt, in welchem das Judenthum aufhörte zu sein, was es bisher war, seine absolute Bedeutung ein Ende hatte, und das Christenthum als die wahre Religion an die Stelle desselben trat. Das aus der Seite Jesu, als des wahren Passahlamms, geflossene Blut und Wasser, ist das Symbol des vermittelst des Todes Jesu in seiner ganzen Fülle an die Menschheit sich mittheilenden geistigen Lebens. Welche Bedeutung es für den Evangelisten hat, in Christus das wahre und wirkliche Passahlamm anzuschauen, ist hauptsächlich aus dem Einfluss zu sehen, welchen diese Idee auf seine Darstellung der evangelischen Geschichte gehabt hat. Die bekannte Differenz zwischen ihm und den Synoptikern in Betreff des Todestages Jesu lässt sich nur daraus erklären. Ist Christus das wahre und eigentliche Passahlamm, so kann er auch nur an demselben Tage und in demselben Zeitpunkt gestorben sein, wo bei den Juden nach der gesetzlichen Sitte die Passahlämmer geschlachtet wurden, somit nicht, wie die Synoptiker in Gemässheit ihrer ohne Zweifel geschichtlichen Tradition melden, am 15ten Nisan, sondern am 14ten. Ist er aber an diesem Tage als das Passahlamm gestorben, so folgt hieraus weiter, dass er an diesem Tage nicht das Passahmahl noch mitgefeiert haben kann. Hat er also vor seinem Tode noch ein Mahl mit seinen Jüngern gehalten, so kann er es nur den Tag zuvor, am 13ten, gehalten haben, aber eben desswegen kann es auch kein Passahmahl gewesen sein. Auch diess gehört ja zur abweichenden Darstellung des johanneischen Evangeliums. Alles somit, was sich auf das Passahfest bezieht, hat für die Christen durchaus keine weitere Bedeutung, es ist auf immer für sie dadurch erloschen und aufgehoben, dass Christus selbst als Passahlamm am Vorabende jenes Passahfestes gestorben ist. Dadurch hat sich nun erst das Christenthum von seinem Zusammen-

hang mit dem Judenthum völlig abgelöst. Auch hier verhalten sich zwar Judenthum und Christenthum wie Bild und Sache, aber welches Interesse kann es haben, auf das Bild zurück zu gehen und in die Anschauung der alttestamentlichen Typen und Symbole sich zu vertiefen, wenn man die Sache selbst hat, und in der Sache so sehr das absolut Reale, dass ausser demselben im Grunde nichts eine reale Bedeutung hat?

An die Idee Christi, als des wahren und eigentlichen Passahlamms, knüpft sich ein neuer Gegensatz. Es ist bemerkenswerth, dass, je abstossender sich das christliche Bewusstsein zum Judenthum verhält, es um so mehr diese Idee festhält, je mehr es dagegen noch im Judenthum lebt und Judenthum und Christenthum als wesentlich Eins betrachtet, um so mehr tritt das Interesse für jene Idee zurück, wenn auch Christus für das Passahlamm gilt, so ist er es doch nur so, wie auch andere Typen und Symbole von ihm prädicirt werden. Der Erste, welcher Christus das Passahlamm der Christen nannte, ist der Apostel Paulus, welcher 1 Cor. 5, 7. die Ermahnung an die Korinthier, sich vom alten Sauerteig zu reinigen, damit sie ein neuer Teig seien, wie sie ja ungesäuert seien, dadurch motivirt: denn, als unser Passah, ist für uns geschlachtet Christus. Wenn auch vielleicht der Apostel Paulus nur durch eine augenblickliche Gedankenverbindung, in Folge des zufälligen Umstandes, dass er jenen Brief an die Korinthier kurze Zeit vor Ostern schrieb, auf diese Idee kam, und Christus nur so das Passahlamm nannte, wie er auch das Bild des Sauerteigs auf die Christen anwandte, so war doch er es zuerst, welcher diese Idee aussprach, und nach seiner Ansicht vom Judenthum konnte sie für ihn nicht den Sinn haben, das Christenthum im Judenthum festzuhalten, sondern es vielmehr von ihm zu trennen. Weitere Folgerungen werden von dem Apostel Paulus aus dieser Idee noch nicht gezogen, und nur diess könnte eine gewisse Beziehung auf seine Idee des Passahlamms zu haben scheinen, dass er in seiner Schilderung des letzten Mahles Jesu und der Einsetzung des Abendmahls mit keinem Worte zu verstehen gibt, es sei diess ein Passahmahl gewesen, sondern schlechthin von der Nacht spricht, in welcher der Herr Jesus verrathen war, 1 Cor. 11, 23. Wenn er also auch aus der Ueberlieferung, auf die er sich beruft, wohl wusste, dass jenes Mahl ein Passahmal war, so hatte doch diess für ihn

keine weitere Bedeutung, die Hauptsache war für ihn nicht der Zusammenhang der Handlung Jesu mit der alten jüdischen Festsitte, sondern nur das Neue, das er beabsichtigte, die Einsetzung eines neuen Bundes. Wie überhaupt das mit der Beobachtung der jüdischen Festsitte so eng verbundene παρατηρεῖν ἡμέρας καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς (Gal. 4, 9.) nicht in seinem Sinne war, und von ihm als eine auch dem Judenthum noch anhängende, der wahren Religion aber unwürdige Gebundenheit an die Naturmächte zurückgewiesen wurde, so konnte er auch nicht daran denken, die Erinnerung an den Herrn, wozu die Feier des Abendmahls dienen sollte, mit der jährlichen Wiederkehr des jüdischen Passahfestes zu verknüpfen. Der paulinische Verfasser des dritten Evangeliums stimmt zwar auch darin mit den beiden andern Synoptikern überein, dass er das letzte Mahl Jesu als ein Passahmahl beschreibt, ja er lässt sogar ausdrücklich Jesum sein inniges Verlangen aussprechen, dieses Passah vor seinem Leiden mit seinen Jüngern zu essen (22, 15.), aber wie wenn er nun damit alle Gerechtigkeit gegen das Judenthum und die ältern Apostel erfüllt hätte, hebt er dagegen um so nachdrücklicher die andere Seite der Handlung Jesu hervor, und lässt die Einsetzung des Abendmahls V. 19—20. auf die Abhaltung des jüdischen Passahmahles (V. 15—18) so folgen, dass die erstere von dem letztern abgelöst wird, und als eine neue, wesentlich verschiedene Handlung Jesu erscheint, womit schon der erste Schritt zum Uebergang von der synoptischen Darstellung zu der die jüdische Passahmahlzeit völlig ausschliessenden johanneischen geschehen ist [1]. Die johanneische Idee Christi, als des wahren und eigentlichen Passahlamms, hat demnach schon im Paulinismus solche Anknüpfungspunkte, dass wir an ihrem innern Zusammenhang mit demselben um so weniger zweifeln können, ebenso aber ist sie auf der andern Seite nicht blos den beiden andern Synoptikern, welche, so angelegen sie es sich sonst sein lassen, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen und Typen an Jesu nachzuweisen, doch keine der auf das Passahlamm sich beziehenden Stellen des Alten Testaments anführen, sondern auch dem Apokalyptiker so fremd,

1) Vgl. Hilgenfeld, kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins S. 472 f. Köstlin, die synoptischen Evangelien S. 177.

dass wir auch diess nur auf die tiefer liegende Verschiedenheit der beiden Hauptrichtungen beziehen können. Man kann zwar noch immer darüber streiten, in welchem Sinne der Apokalyptiker Jesum das ἀρνίον ἐσφαγμένον nenne, und die Meinung, dass er ihn mit diesem Ausdruck als Passahlamm bezeichnen wolle, hat auf's Neue einen sehr entschiedenen Vertheidiger gefunden [1], allein die genauere Erwägung der zur Beantwortung dieser Frage gehörenden Data muss auf ein anderes Resultat führen. Es findet sich in der Apokalypse in keiner andern Stelle auch nur eine Anspielung auf das Passahlamm, es ist einzig nur der Ausdruck ἀρνίον ἐσφαγμένον selbst, welcher darauf bezogen werden kann, aber ebenso gut auch auf die esaianische Stelle 53, 7. sich beziehen lässt. Da nun die Anwendung dieser auch schon in der Apostelgeschichte 8, 32. 33. auf Jesus bezogenen Stelle etwas so Gewöhnliches und Stehendes war, dass Christus auch da, wo er das Passah genannt ist, nicht als das geschlachtete Passahlamm, sondern als das zur Schlachtbank geführte Lamm des Propheten (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος) bezeichnet wird, so liegt es unstreitig auch in der Apokalypse weit näher, an das Letztere zu denken [2]. Auch wird ja das Prädikat ἐσφαγμένον dem ἀρνίον der Apokalypse in einem so emphatischen Sinne gegeben, dass damit offenbar mehr gesagt sein muss, als die Idee des zunächst nicht einmal als Versöhnungsopfer anzusehenden Passahlamms in sich begreift, bei welchem die Schlachtung nichts näher Bezeichnendes, sondern nur das sich von selbst Verstehende ist, es kann nur eine solche Schlachtung gemeint sein, mit welcher der volle Begriff einer still sich hingebenden Duldung für die Sünden der

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 146 f.

2) Man vgl. die von Ritschl a. a. O. citirten Stellen aus dem Test. XII Patr. Test. Benj. c. 3. Justin Dial. c. 111. 72. und dem Fragment des Clemens von Alexandrien im Chron. pasch. (ed. Dind. p. 14). Am wenigsten beweisend ist der Grund, dass zu dem esaianischen Bilde des sanftmüthigen Lammes die ὀργὴ τοῦ ἀρνίου Apok. 9, 16. wenig passen würde, da, wenn Sanftmuth und Zorn sich ausschliessen würden, überhaupt von einer ὀργὴ τοῦ ἀρνίου gar nicht die Rede sein könnte. Auch die ohne Zweifel dem Apokalyptiker gleichfalls vorschwebende Stelle Jerem. 11, 19., wo der Prophet sich selbst ein ἀρνίον ἄκακον φερόμενον τοῦ θυσθῆναι nennt, führt nicht auf das Passahlamm.

enschen sich verbinden lässt, wie diess der Hauptbegriff in der elle des Propheten ist.

Ist somit die Idee, dass Christus das wahre und eigentliche assahlamm ist, nicht dem Apokalyptiker, sondern dem Evangeisten zuzuschreiben, so ist schon dadurch der Gesichtspunkt geeben für eine Differenz, in welcher wir diese beiden in einem ehr ausgesprochenen Gegensatz einander gegenüber stehen sehen. a Kleinasien wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunerts über die christliche Feier des Passah sehr lebhaft gestritten. ls theilte sich über diese Frage nicht nur die kleinasiatische Kirhe in zwei Parteien, sondern es trat auch der die kleinasiatische Kirche repräsentirenden Mehrheit die römische entgegen. Der Höhepunkt des Streits war, als der Bischof Polykrates von Ephesus und der römische Bischof Victor als Gegner einander gegenüber standen. Aus dieser Veranlassung werden wir erst über len weiter zurückliegenden Anfang und Anlass des Streits genauer unterrichtet. Zum erstenmal kam die Frage zur Sprache, ls der Bischof Polykarp von Smyrna um das Jahr 160 nach Rom am, um sich mit dem römischen Bischof Anicet über verschiedene kirchliche Angelegenheiten zu besprechen, zu welchen namentlich die Passahfrage gehörte. Beide konnten sich darüber icht vereinigen, es konnte weder Anicet den Polykarp bestimmen, as nicht zu halten, was er mit Johannes, dem Jünger des Herrn nd den übrigen Aposteln, mit welchen er zusammen war, so gehalten hatte, noch konnte Polykarp den Anicet dazu bringen, es i halten, indem er sich darauf berief, dass die Gewohnheit seiner Vorgänger aufrecht erhalten werden müsse. Gleichwohl trennen sie sich im Frieden, und der Friede der ganzen Kirche wurde icht gestört, obgleich sie sich in zwei Parteien theilte (in τηροῦν-ς und μὴ τηροῦντες) [1]). Anders war es jedoch schon wenige ihre nachher, als ungefähr im Jahre 170 in Laodicea ein heftiger Streit über das Passah, gerade in den Tagen, in welchen as Fest gefeiert wurde, entstand. Die kleinasiatische Kirche elbst war jetzt getheilter Meinung, und es wurde über die Streitage in Schriften verhandelt. Auf der einen Seite trat der Bischof

1) Man vgl. das Schreiben, das Irenäus im Namen der gallischen Brüder an den römischen Bischof Victor erliess, bei Eusebius K.G. 5, 24. 25.

Melito von Sardes, auf der andern der Bischof Apollinaris von Hierapolis auf; aus der Schrift des letztern haben sich zwei Fragmente in der Passahchronik erhalten. Für dieselbe Ansicht, welche Apollinaris vertheidigte, schrieb auch Clemens von Alexandrien aus Veranlassung der Schrift Melito's, somit als Gegner desselben [1]). Es war auch diess nur das Vorspiel des eigentlichen Streits, welcher um das Jahr 190 zum Ausbruch kam und sich nicht mehr auf die kleinasiatische Kirche beschränkte. Er erstreckte sich auch auf die auswärtigen Gemeinden und der kleinasiatischen Kirche stand nun hauptsächlich die römische gegenüber. Es wurden, wie Eusebius erzählt [2]), mehrere Synoden gehalten und Synodalschreiben abgefasst. Die Gemeinden von Asien glaubten nach ihrer Ueberlieferung den 14ten Monatstag (des Nisan) für das Fest des σωτήριον πάσχα beobachten zu müssen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, als müsse man durchaus an diesem Tage, ohne alle Rücksicht auf den Wochentag, das Fasten abbrechen. Die übrigen Kirchen dagegen beobachteten nach apostolischer Ueberlieferung die später herrschend gewordene Sitte, dass man nur am Tage der Auferstehung des Erlösers das Fasten aufheben dürfe. Auf der Seite der römischen Kirche, deren Bischof damals Victor war, standen Palästina, Pontus, Gallien, Osroëne, Griechenland. Die kleinasiatische Kirche dagegen hielt treu an der uralten Sitte fest. Welche hohe Bedeutung sie für die Kleinasiaten hatte, ist aus dem Schreiben zu sehen, welches der Bischof Polykrates von Ephesus im Namen der asiatischen Bischöfe an den römischen Bischof Victor erliess. Er berief sich auf alle Auctoritäten seiner Kirche, die grossen in Asien entschlafenen Kirchenfürsten, die am Tage der Parusie des Herrn auferstehen werden, den in Hierapolis entschlafenen Apostel Philippus mit seinen zwei Töchtern, von welchen eine in Ephesus ruhe, den in Ephesus entschlafenen Johannes, der an der Brust des Herrn lag und das Zeichen der hohepriesterlichen Würde trug, und Märtyrer und Lehrer war, Polykarp in Smyrna, Bischof und Märtyrer, und viele andere, welche alle den 14ten Tag des Passah nach dem Evangelium beobachtet haben. Von diesem Tage

1) Eusebius K.G. 4, 26.
2) K.G. 5, 23.

wollte auch er, der im Dienste des Herrn Ergraute, in der ganzen heiligen Schrift Bewanderte, ohne sich durch Drohungen schrecken zu lassen, nicht abgehen, Grössere als er haben ja gesagt, man müsse Gott mehr gehorchen als Menschen. Als darauf gleichwohl der römische Bischof Victor den Versuch machte, mit Einem Male die Gemeinden von ganz Asien mit ihren Grenznachbarn als heterodoxe von der Einheit und Gemeinschaft der Kirche abzuschneiden, und sie durch Briefe brandmarkte, in welchen er allen dortigen Brüdern die kirchliche Gemeinschaft aufkündigte, wurde er desshalb auch von Solchen getadelt, welche, wie Irenäus in Gallien, in Ansehung der Sache selbst der römischen Kirche beistimmten, und gleichfalls behaupteten, es dürfe nur am Tage des Herrn das Mysterium seiner Auferstehung vollendet werden.

Die Frage, was der eigentliche Gegenstand des Streits war, hat man immer für eine sehr schwierige gehalten, und daher auch nur sehr ungenügend zu beantworten gewusst. Auch jetzt steht die einzig richtige Ansicht noch nicht so fest, dass sie nicht mit einem Widerspruch zu kämpfen hätte. Man könnte denken, die kleinasiatische Partei habe, als eine streng judaisirende, das Passah ganz nur in jüdischer Weise gefeiert, allein diess war nicht der Fall, und es weist auch in der Polemik der Gegner, welche diess nicht hätten verschweigen können, nichts darauf hin. Das Passah war auch den Kleinasiaten das *πάσχα τοῦ σωτῆρος*, oder das *σωτήριον πάσχα*, d. h. ein christliches Fest, das jüdische Passah in der Form, in welcher es durch die Art und Weise, wie es Jesus selbst noch vor seinem Leiden mit den Jüngern gefeiert hatte, den Charakter eines christlichen Festes erhalten hatte. Das Bezeichnende ist für die sogenannten Quartodecimaner eben nur diess, dass sie sich an den 14ten des jüdischen Monats Nisan auf dieselbe Weise hielten, wie die Juden, welchen dieser Tag der eigentliche Passahtag war, von welchem man die folgenden Tage als das Fest der *ἄζυμα* zu unterscheiden pflegte. Es ist diess das in der Geschichte dieser Streitigkeit als stehender Ausdruck vorkommende *τηρεῖν*, das in der vollständigen Formel in dem Schreiben des Polykrates das *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα* ist. Welche Bedeutung dieser Tag für sie hatte, ist hieraus noch nicht klar, die nächste Hinweisung darauf ist, dass sie es für durchaus nothwendig erklärten, an diesem Tage

das Fasten zu Ende gehen zu lassen, während ihre Gegner mit dem vor Ostern gewöhnlichen Fasten nicht früher aufhören wollten, als erst an dem Sonntag, an welchem die Auferstehung Christi gefeiert wurde. Was also für die Einen der Tag der Auferstehung war, und zwar der stehende Sonntag, war für die Andern der 14te, auf welchen Tag der Woche er auch fallen mochte, aber in welcher Eigenschaft? Es ist ein zu rascher Schluss, wenn man meint, dem Moment der Auferstehung könne nur das Moment des Todes gegenüber stehen, und die ganze Differenz habe sich blos auf den Ort bezogen, wo der Grenzpfahl zwischen der Festfreude und der Fastentrauer eingeschlagen werden sollte, ob schon an dem 14ten, oder erst am Ostersonntag. Den Occidentalen sei die Auferstehung der unvergessliche, unendlich wichtige Tag gewesen, an welchem einst das Häuflein der Glaubigen von allen seinen Befürchtungen befreit und die Realität der Erlösung, nach den schrecklichsten Zweifeln und Finsternissen der Todestage, für sie in das froheste Licht gesetzt worden war, dieser Tag habe den Jüngern eine Centnerlast abgenommen, er sei für sie der rechte Befreiungstag gewesen. Bei den Orientalen dagegen habe der Todestag die Prärogative gehabt, auch er habe für sie eine hohe Bedeutung gehabt: bis zum Eintritt des Todes sei zwar das Leiden des Herrn ein schmerzliches Trauerereigniss gewesen, aber mit dem Moment des Todes sei das Leiden des Herrn geschlossen gewesen, das grosse Werk der Versöhnung vollbracht, die ewige Erlösung gestiftet, und die Verklärung Christi habe begonnen, wenn das alles gleich nicht schon in der Urwoche von jenem Moment an für das Bewusstsein der Jünger offenbar gewesen sei. Daher müsse nun der ganze Standpunkt der occidentalen Observanz als ein mehr subjectiver, persönlicher, individueller, als der geschichtlich stetige und traditionelle, stereotype charakterisirt werden, der an die ganze äussere Physiognomie der Urwoche möglichst genau anschliesse. Der Standpunkt der Orientalen dagegen stelle sich als ein mehr objectiver, dogmatischer, universeller und frei bildender dar, sofern ihre Observanz aus dem Bestreben hervorgehe, das Wesen, die innere Bedeutung der Heilsthatsache selbst, nicht eine historische Form des Bewusstseins über dieselbe in der Art ihrer Feier auszudrücken, so wie statt der materiellen Physiognomie der Urwoche bei Bestim-

mung des Termins der Todesfeier ein in der Urwoche liegendes ideelles, religionsphilosophisches Moment zum Gesetz zu nehmen [1]. Alles diess lässt sich geschichtlich nicht begründen, und die ganze Frage wird dadurch gar zu sehr in das Gebiet apriorischer Voraussetzungen und Abstractionen hinübergespielt. Auch diess kann man nicht sagen, das Fasten habe überhaupt nur Sinn, wo die Erinnerung an den Tod Jesu der leitende Gedanke sei, der Beschluss der Fasten am 14ten könne daher nur die Voraussetzung in sich schliessen, dass Christus nicht am 15ten Nisan, sondern am 14ten als Passahlamm gestorben sei und die Versöhnung bewirkt habe [2]. Das vor Ostern gewöhnliche Fasten, worüber gleichfalls eine Differenz stattfand, indem, wie Irenäus in seinem Schreiben sagt, Einige einen Tag fasteten, Andere zwei, Andere noch mehrere, Einige gar vierzig Tage bei Tag und Nacht, konnte allerdings nur auf das Leiden und den Tod Jesu sich beziehen, aber es wird auch hier ein falscher Schluss gemacht, wenn man meint, weil das Fasten Zeichen der Trauer ist, könne der Schluss des Fastens, das an die Stelle des Fastens tretende Essen nur die entgegengesetzte Gemüthsstimmung ausdrücken, und die Orientalen haben demnach den Todestag Jesu ebenso als Freudenfest begangen, wie die Occidentalen den Tag der Auferstehung. Wenn man auch bei dem Tode Jesu nur an die vollbrachte Versöhnung denken konnte, so musste doch das Gefühl der Trauer so überwiegend sein, dass man nicht begreift, wie die Orientalen, nur um ihrer Freude schon jetzt diesen Ausdruck zu geben, gerade am Todestage Jesu mit dem Fasten abbrechen konnten. Es kann diess unstreitig nicht ohne eine besondere Veranlassung geschehen sein, und man kann daher nur fragen, was bestimmte sie, gerade diesen Tag, den 14ten, nicht fastend, sondern essend zu begehen? Und wenn sie an diesem Tage nicht gefastet, sondern gegessen haben, muss man nicht schon desswegen vor allem die Voraussetzung in Frage stellen, ob sie diesen Tag als den Todestag Jesu gefeiert haben? Die Antwort auf diese Frage ist nicht auf dem Wege künstlicher Combinationen zu suchen, sie liegt offen genug in den

1) Weitzel, die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. 1848. S. 101. 110. 131.

2) Ritschl a. a. O. S. 250.

in der Passahchronik erhaltenen Fragmenten [1]). Am bestimmtesten ist der Grund der Differenz in einem Fragment des Hippolytus ausgesprochen, welcher als Vertreter der occidentalischen Festsitte den Gegner sagen lässt: „was Christus damals an jenem Tage that, war das Passah, und dann litt er, desswegen muss auch ich auf dieselbe Weise, wie der Herr gethan hat, also thun;“ und hierauf erwiedert: „es ist ein Irrthum, wenn man nicht weiss, dass Christus zu der Zeit, in welcher er litt, nicht das gesetzliche Passah ass, denn er war das vorherverkündigte Passah, das an dem bestimmten Tage sich vollendete.“ In demselben Sinn sagt Hippolytus in einem andern Fragment, wie der Herr voraus schon gesagt habe, er esse das Passah nicht mehr, so habe er das Mahl vor dem Passah gehalten, das Passah aber habe er nicht gegessen, sondern er habe gelitten, denn es sei ja auch nicht die Zeit für ihn gewesen, dass er es essen sollte. Hieraus erhellt, so klar als es nur sein kann, dass die Orientalen den 14ten nicht als den Todestag Jesu feierten, sondern als den Tag, an welchem er noch das Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten habe. Die Streitfrage zwischen ihnen und ihren Gegnern bewegte sich um den Gegensatz des Thuns und Leidens, oder bestimmter des φαγεῖν und des παθεῖν. Hat Jesus am 14ten das Passahlamm gegessen, so ist er an diesem Tage nicht gestorben, und man kann daher an diesem Tage nicht das Andenken seines Todes begehen, sondern sich nur für verpflichtet halten, dasselbe zu thun, was er gethan hat, somit nicht zu fasten, sondern zum Andenken an das von Jesu gehaltene Passahmahl gleichfalls ein Mahl zu halten, das auf diese Weise von selbst der Schluss der vor Ostern gewöhnlichen Fastenzeit wurde. Die Occidentalen dagegen schlossen umgekehrt: weil Jesus am 14ten gelitten hat und gestorben ist, so kann er an diesem Tage nicht mehr das Passahmahl gegessen haben, und es ist daher überhaupt keine Ursache vorhanden, an dem Tage, an welchem das jüdische Passahmahl gehalten wird, das Fasten abzubrechen, und sich in Ansehung der christlichen Osterfeier nach dem 14ten Nisan zu richten. Ganz dasselbe Resultat ergibt sich aus den Fragmenten des Apollinaris von Hierapolis und des Clemens von Alexandrien. Der erstere gibt die Behauptung der Gegner, der Orientalen, ganz ebenso an,

1) Chron. pasch. Vol. I. S. 13 f.

wie Hippolytus, sie sagen, der Herr habe am 14ten das Lamm mit den Jüngern gegessen, am grossen Tage des Festes der ungesäuerten Brode aber habe er selbst gelitten, und sie erklären den Matthäus so, dass er eben das sage, was sie sich vorstellen, was aber nur die Folge habe, dass ihre Vorstellung mit dem Gesetz nicht zusammenstimme, und nach ihnen die Evangelien mit dem Gesetz zu streiten scheinen. Unter diesem Streit mit dem Gesetz kann Apollinaris nur den Widerspruch meinen, in welchen nach der Behauptung der Gegner die Evangelien mit dem Gesetz kommen würden, wenn Jesus den Evangelien zufolge nicht an dem Tage gestorben wäre, an welchem er als Passahlamm nach den Bestimmungen des Gesetzes über die Schlachtung des Passahlamms sterben musste. Auf der Seite der Occidentalen lag daher das ganze Moment der Streitfrage in der Idee Christi als des Passahlamms. Eben diese Idee ist in dem zweiten Fragment des Apollinaris so bestimmt ausgesprochen, dass über den ganzen Zusammenhang ihrer Ansicht kein Zweifel sein kann [1]). Stand den Gegnern der

---

1) Nach solchen Zeugnissen, wie die des Hippolytus und Apollinaris, zu welchen auch noch das des Clemens von Alexandrien kommt, welcher gleichfalls in einem in der Passahchronik erhaltenen Fragment sagt, in den vorangegangenen Jahren habe der Herr das Passah mit den Juden gegessen, damals aber sich selbst am 13ten als das Passah verkündigt und sodann am folgenden Tage gelitten (*ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος — αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων*), kann nicht wohl ein Zweifel über die eigentliche Streitfrage sein. Ebenso klar liegt aber auch die Wichtigkeit vor Augen, welche die Data des Passahstreits für die Frage über den apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums haben. Um nun diese nothwendige Consequenz abzuschneiden, behauptet Weitzel a. a. O. S. 16 f., es seien katholische und häretische Quartodecimaner zu unterscheiden, die Zeugnisse des Hippolytus und der Andern beziehen sich blos auf die häretischen, es sei daher zwischen den beiden Epochen des Passahstreits im Jahre 170 und im Jahre 190 der grosse Unterschied, dass im Jahre 170 nicht Kirche gegen Kirche stand, sondern die Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine vereinzelte Partei, einige judaisirende Laodiceer, welche zuerst im Jahre 170 mit ihrem judaistischen Passahritus aufgetreten seien. Allein diese angeblichen häretischen Quartodecimaner sind eine reine Fiction, für die sich so wenig etwas Beweisendes beibringen lässt, dass vielmehr der ganze Charakter und Verlauf des Streits eine solche Voraussetzung geradezu ausschliesst. Wie klar legt das Schreiben des Irenäus, in welchem schon zwischen Polykarp und Anicet von

Kleinasiaten vor allem fest, dass Christus das wahre und eigentliche Passahlamm sei, so folgte hieraus, da Bild und Sache, Weissagung und Erfüllung so genau als möglich zusammentreffen müssen, mit nothwendiger Consequenz, dass Christus an demselben Tage gestorben ist, an welchem das jüdische Passahlamm geschlachtet wurde. War aber der 14te nur der Todestag Jesu und starb Jesus als Passahlamm nur dazu, um das Neue, das jetzt da war, von dem Alten, das seine Bestimmung erreicht hatte, auf immer abzulösen, so konnte man auch kein Interesse haben, den 14ten als

---

derselben Differenz des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν die Rede ist, wie in dem Schreiben des Polykrates zwischen Polykrates und Victor, die Identität und Continuität der Streitfrage von Anfang an vor Augen? Wären es häretische d. h. judaistische Quartodecimaner gewesen, so müsste sich doch auch ihr judaistisches Interesse reiner herausstellen, aber es handelte sich ja dabei nicht um das Passah als solches, sofern es als jüdisches Fest mit den Juden zu feiern war, sondern nur um die von Jesu dabei begangene Handlung, dass er an einem Passah das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten hatte. Nicht wegen des Passah's also, sondern nur zum Andenken an Jesus und an das, was er gethan hatte, wie diess der klare Sinn der angeführten Zeugnisse ist, sollte der 14te gefeiert werden. Was war demnach hier specifisch Judaistisches, was nicht auch bei den katholischen Quartodecimanern stattgefunden hätte? Wie wenig die alte Kirche von häretischen Quartodecimanern in dem hier vorausgesetzten Sinne wusste, ist nun auch aus einer Stelle der erst neuestens bekannt gemachten Philosophumena (7, 18. S. 274 f.) zu sehen, in welcher von Solchen die Rede ist, die das Passah am 14ten Tage des ersten Monats κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγὴν feiern, sich dafür auf den Fluch des mosaischen Gesetzes berufen, aber dagegen die Bedeutung des wahren Passahopfers in Christus und den Ausspruch des Apostels Paulus Gal. 5, 3. nicht beachten. Wie Apollinaris und Hippolytus ihren Gegnern Streitsucht und Unwissenheit vorwerfen, so werden auch diese als φιλόνεικοι τὴν φύσιν. ἰδιῶται τὴν γνῶσιν bezeichnet, aber nicht als judaistische Häretiker, es wird ihnen vielmehr im Uebrigen ausdrücklich das Zeugniss vollkommener Rechtglaubigkeit gegeben: ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις ἔτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδιδομένα. Man vgl. über die Passahfrage meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 269. 334 f. 353 f., und die Abhandlungen in den Theol. Jahrbüchern 1847. S. 89 f. 1848. S. 264 f. 1849. S. 209 f. Hilgenfeld, der Galaterbrief. 1852. S. 84 f. Die Wertzel'sche Ansicht, welche trotz ihrer evident unrichtigen Voraussetzung für Viele eine sehr bequeme Auktorität gegen die Resultate der neuern Kritik ist, wiederholt z. B. Lechler a. a. O. S. 327 f., ohne auch nur das eigentliche Moment der Frage richtig aufzufassen.

den stehenden Todestag Jesu festzuhalten, der stehende Tag konnte in der christlichen Festanschauung nur der Sonntag der Auferstehung sein, und während bei den Orientalen, da der 14te seine stehende Feier hatte, auch alles Uebrige nach diesem Tage sich richten musste, hatte bei den Occidentalen die Fixirung der Jahresfeier dieser Tage den entgegengesetzten Ausgangspunkt, der Todestag konnte nur nach dem Auferstehungstag bestimmt werden und fiel daher ebenso constant auf den Freitag, wie jener auf den Sonntag. Obgleich die Sitte der römischen Kirche immer mehr das Uebergewicht gewann, so dauerte doch die Differenz auch in der Folge noch längere Zeit fort, sie war sogar eine der Veranlassungen der nicänischen Synode, da es im Orient noch immer mehrere kirchliche Provinzen gab, in welchen man das Passahfest mit den Juden feierte [1]). Wie man von Anfang an an dem Judaismus der Quartodecimaner Anstoss nahm, so sprach sich das antijüdische Interesse zuletzt noch in der Erklärung der nicänischen Synode aus, dass es unschicklich sei, sich nach der Gewohnheit der unglaubigen und feindlich gesinnten Juden zu richten. Alle Christen des Orients, die das Passah bisher noch mit den Juden gehalten haben, sollen es künftig in Uebereinstimmung mit der römischen Kirche begehen. Ja, so wenig wollte man in dieser Feier mit den Juden gemein haben, dass, wenn der Ostervollmond auf einen Sonntag fiel, Ostern nicht an diesem Tage, sondern erst an dem darauf folgenden Sonntag gefeiert werden sollte.

Je lebhafter und allgemeiner die Bewegung war, welche durch diese Streitfrage nicht blos in Kleinasien, sondern unter den christlichen Gemeinden jener Zeit überhaupt entstand, um so merkwürdiger ist die Stellung, welche das johanneische Evangelium zu derselben hat. Es steht auf's Entschiedenste auf der Seite der occidentalischen Tradition. Recht absichtlich sucht es in seiner Darstellung des Todes Jesu, dem Gedanken vorzubeugen, das letzte Mahl Jesu sei das Passahmahl gewesen, wenn es schon 13, 1 ausdrücklich sagt, vor dem Feste des Passah habe Jesus ein Mahl

---

1) Vergl. Athanasius de Syn. c. 5, wo namentlich *οἱ ἀπὸ τῆς Συρίας, καὶ Κιλικίας καὶ Μεσοποταμίας* als solche genannt werden, welche *ἐχώλευον περὶ τὴν ἑορτὴν, καὶ μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἐποίουν τὸ πάσχα.* Vergl. Eusebius de vita Const. 3, 5. 18. Sokrates H. E. 1, 9.

(δεῖπνον, nicht τὸ δεῖπνον) gehalten, das bei aller Verschiedenheit von dem synoptischen doch ebenso das letzte ist, wie dieses. Und die wiederholten Hinweisungen auf das erst bevorstehende Fest, wie 13, 29. 18, 28 scheinen gleichfalls keinen Zweifel darüber lassen zu sollen, dass es dasselbe Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht seiner Gefangennehmung war, wie bei den Synoptikern, nur mit dem Unterschied, dass es nicht das Passahmahl war. Zwischen den beiden Darstellungen, der synoptischen und der johanneischen, ist auch in diesem Punkte besonders eine so durchgreifende Differenz, dass kaum ein anderes exegetisches Resultat so feststeht, als die völlige Vergeblichkeit aller Versuche, die eine Relation in die andere hineinzuerklären. Und doch soll derselbe Apostel Johannes auch einer der Hauptzeugen für den ächt apostolischen Ursprung der kleinasiatischen Tradition sein, auf dessen Auktorität sich der hochbejahrte Bischof Polykrates von Ephesus bei seinen grauen Haaren und bei allem, was ihm heilig und ehrwürdig war, auf eine Weise berief, welche gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses ebenso wenig irgend eine Einrede gestattet, als jenes exegetische Resultat in Zweifel gezogen werden kann. Wie lässt sich der so klar vor Augen liegende Widerspruch anders lösen, als durch die Annahme, der Verfasser des Evangeliums sei ein Anderer, als der Apostel Johannes, der Verfasser der Apokalypse? [1]) Es wird ja durch das geschicht-

---

1) Nach Gieseler Lehrb. der K.G. 4. A. 1, 1. S. 241 f. würde sich freilich dieser Widerspruch sehr leicht so lösen: „In den christlichen Gemeinden wurde anfangs die jüdische Passahfeier beibehalten, aber mit Beziehung auf Christum das wahre Passah begangen (1 Kor. 5, 7). So fand sie auch Johannes in Ephesus vor und liess sie ungeändert. Nur sofern sie von der Meinung ausging, als ob Christus am Tage vor seinem Tode noch das Passah mit den Juden gegessen habe, berichtigte er sie in seinem Evangelio, indem er deutlich hervorhob, dass Christus am 14ten Nisan gekreuzigt sei. Desshalb brauchte aber jene Feier nicht geändert zu werden, vielmehr war nun der 14te Nisan erst auch der wahre christliche Passahtag, die Erfüllung des vorbildlichen Passah war auf denselben Tag mit diesem gefallen.“ Wie wenn nicht eben diess der Widerspruch wäre, dass er das grösste Gewicht auf den 14ten, als den Todestag Christi gelegt, und es doch mit der Feier des Tages selbst so leicht genommen haben soll! Wie konnte er auch nur den Widerspruch des φαγεῖν und παθεῖν an demselben Tage stehen lassen? Wie konnte er ihn durch seine eigene Theilnahme

liche Datum, das wir den Nachrichten über den Passahstreit verdanken, nur dasselbe Ergebniss bestätigt, das auf so vielen andern unwiderleglichen Gründen beruht. Kann demnach der Ursprung des johanneischen Evangeliums nur in eine spätere Zeit gesetzt werden, so kann es nur in dem Kreise der Bewegungen, welche der Passahstreit hervorrief, entstanden und nur aus demselben Interesse hervorgegangen sein, aus welchem die römische Kirche mehr und mehr eine antithetische Stellung zu den Gemeinden nahm, welche noch an der ursprünglichen judenchristlichen Tradition festhielten. Die kleinasiatischen Quartodecimaner hatten unstreitig das Recht der geschichtlichen Tradition auf ihrer Seite. Wie wir keine Ursache haben, die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse, auf welche sie sich für den apostolischen Ursprung ihrer Tradition beriefen, in Zweifel zu ziehen, so trägt auch die mit ihr zusammenstimmende synoptische Darstellung des Todes Jesu ganz den Charakter der ältesten geschichtlichen Ueberlieferung an sich. Alle Zeugnisse stimmen darin überein, dass Jesus am 15ten Nisan gestorben ist, und am 14ten das Passahmal mit den Jüngern gehalten hat. Die andere Tradition, nach welcher Jesus am 14ten, dem Tage des Passahmahles, gestorben ist, und sein letztes Mahl kein Passahmahl war, gibt sich selbst als die erst später entstandene kund. In der römischen Kirche berief sich zwar auch Anicet gegen Polykarp auf die Tradition seiner Vorgänger, es konnte aber, wie wir aus dem Schreiben des Irenäus an den römischen Bischof Victor sehen, die Reihe der römischen Bischöfe, welche von Irenäus als μὴ τηροῦντες bezeichnet werden, obgleich sie dabei in einem friedlichen Verhältniss zu den τηροῦντες standen, nicht über Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus und Zystus weiter zurück verfolgt werden, welcher letztere nach Eusebius (K.G. 4, 4) zur Zeit Hadrians, vom dritten Regierungsjahre dieses Kaisers bis zum zwölften (etwa

an der kleinasiatischen Passahfeier sanctioniren, wenn er doch in seinem Evangelium alles that, ihm zu begegnen? Und wie kam er dazu, jene Meinung zu berichtigen, somit auch der allgemeinen, durch die Synoptiker bestätigten Tradition zu widersprechen, nach welcher Christus am 15ten gestorben sein sollte? Man übersieht es ganz, wie durchgreifend die Differenz in Betreff des Todestages Jesu ist, wenn man meint, der Widerspruch, in welchen der Apostel Johannes mit sich selbst gekommen wäre, lasse sich so leicht beseitigen.

120—129) römischer Bischof war. Welche Ursachen auch zusammengewirkt haben mögen, der römischen Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts mehr und mehr eine antijudaistische Richtung zu geben, der innere Grund war in jedem Fall die freiere Entwicklung des christlichen Bewusstseins, zu ihrem Ausdruck aber kam sie hauptsächlich an der alttestamentlichen Typologie, indem man das Verhältniss von Bild und Sache schärfer bestimmte. Auch Justin stimmte noch, ungeachtet er gleichfalls das alttestamentliche Passah typisch auf Christus bezieht, mit der synoptischen Relation über den Todestag Jesu als dem Tage des Passahfestes [1]. Mit je grösserem Nachdruck man den Gegnern gegenüber darauf drang, dass Jesus das jüdische Passahmahl nicht mehr gehalten habe, um so mehr musste man sich auch nach Gründen für seine Behauptung umsehen. Man konnte sie nur dadurch rechtfertigen, dass man sich über das Verhältniss von Bild und Sache genauere Rechenschaft gab. Je vollkommener Bild und Sache zusammentreffen, um so weniger kann das Bild noch irgend eine Bedeutung haben, sobald an die Stelle desselben die volle Realität desselben getreten ist. Diess war der dabei zu Grunde liegende leitende Gedanke, wie wir ihn auch bei den gnostischen Schriftstellern jener Zeit finden, welche die Bedeutung der alttestamentlichen Typen und Symbole genauer zu bestimmen suchten [2]. Wie überhaupt die allegorische Schrifterklärung als der Schlüssel der heiligen Schrift und als das höchste Wissen galt, so betrachteten sich auch die, welche

---

1) Dial. c. Jud. Tryph. c. 111. vgl. c. 40. In der letztern Stelle ist noch besonders bemerkenswerth, wie Justin das Passahlamm als Typus Christi beschreibt. Er findet das Typische nur in dem Blute, mit welchem man die Häuser bestrich und in der Gestalt des Kreuzes, welche das Passahlamm, wenn es gebraten wurde, darstellte. Gerade das Merkmal also, auf welches der Evangelist 19, 36 das Hauptgewicht legt, lässt er ganz unbeachtet, wie war diess möglich, wenn ihm das johanneische Evangelium schon bekannt war?

2) Man vergl. besonders den Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Flora bei Epiphanius Hær. 33, 5. *Πάντα ταῦτα*, sagt Ptolemäus von den alttestamentlichen Typen, zu welchen er namentlich auch das Passah rechnet, *εἰκόνες καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης μετετέθη, κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνηρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνηλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων.*

von diesem Gesichtspunkt aus in das Verhältniss von Bild und Sache tiefer hineinzublicken glaubten, als die auf einer höheren Stufe der christlichen Erkenntniss Stehenden. Darauf bezieht sich der Vorwurf der Unwissenheit und der Streitsucht, welcher in den Fragmenten des Apollinaris und Hippolytus den Gegnern gemacht wird, sofern sie ohne die rechte Einsicht in die Sache, wie sie nur die haben, welche Bild und Sache richtig zu unterscheiden und auf einander zu beziehen wissen, aus zäher Anhänglichkeit an das vermeintlich Ueberlieferte gegen die Gegner bestritten, was diese selbst weit besser zu verstehen glaubten. So aufgefasst ist der Passahstreit eines der wichtigsten Momente in der Reihe der Bestrebungen, durch welche die Kirche des zweiten Jahrhunderts auf den Punkten, auf welchen das christliche Princip in seiner freieren Entwicklung begriffen war, von den ihr noch anhängenden jüdischen Elementen sich zu läutern und zu befreien suchte, und das ganz in den Kreis dieser Bewegungen gehörende johanneische Evangelium ist der reinste Ausdruck der aus diesem Entwicklungsprocess hervorgegangenen höheren Form des christlichen Bewusstseins. Wie es den Bruch des Christenthums mit dem Judenthum als eine vollendete Thatsache betrachtet, so setzt es sich auch zu dem Judenchristenthum in ein analoges Verhältniss. Seitdem Christus als Passahlamm geopfert ist, geht das Passahmahl die Christen nichts mehr an. Das Passah ist nun ebenso ein rein jüdisches, für die Christen abrogirtes Fest (τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων 2, 13, 6, 4, 11, 55), wie dieses Evangelium auch von dem Gesetz nur als dem Gesetz der Juden spricht. Nur im Bewusstsein der höhern, allen Partikularismus so weit hinter sich zurücklassenden Entwicklungsstufe kann sich der Verfasser des Evangeliums mit dem Apostel Johannes so identificirt haben, wie es zum Charakter seines Evangeliums gehört. Kein anderer als Johannes, aber auch nur der im Geiste seines Evangeliums vergeistigte Johannes ist ihm der höchste Ausdruck des christlichen Bewusstseins. Darum wird nun auch im johanneischen Evangelium Johannes als der vertrauteste, Jesu zunächst stehende Lieblingsjünger auf eine Weise, wie sie auch nur diesem Evangelium eigenthümlich ist, so ausgezeichnet, dass eine Stellung, in welcher selbst Petrus seiner Vermittlung bedarf und ihm gegenüber recht absichtlich als der Untergeordnete erscheint, von selbst zu einer Einrede gegen den von den Judenchristen dem

Apostel Petrus gegebenen Primat wird [1]). Und wie der selbst über den Apostel Petrus sich stellende Johannes doch nur eine blos ideelle, keine geschichtliche Person ist, so steht dem Evangelisten der erst nach dem irdischen Leben Jesu in seiner Fülle gekommene Geist als allgemeines christliches Princip sosehr über der persönlichen Auktorität auch der Apostel, dass er in dem Gegensatz, in welchem der Judaismus und der Paulinismus in dieser Beziehung zu einander stehen, selbst über den letztern noch hinausgeht. Dasselbe Verhältniss stellt sich uns auch in dem Lehrbegriff dar. Der johanneische Lehrbegriff ist die höhere Einheit des judenchristlichen und des paulinischen. Der Glaube hat auch in ihm dieselbe intensive Bedeutung, wie bei dem Apostel Paulus, sein Objekt ist aber nicht der Tod Jesu mit seiner sündenvergebenden Kraft, sondern die Person Jesu überhaupt als des fleischgewordenen Logos, oder, da Jesus, als der Gesendete, nur in der unmittelbarsten Einheit mit dem ihn Sendenden gedacht werden kann, Gott selbst. Das Verhältniss Jesu als des Sohnes zum Vater ist der absolute Typus für das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott. Was der Sohn auf absolute Weise ist, sollen die an ihn Glaubenden durch seine Vermittlung werden. In demselben Verhältniss, in welchem der Sohn zum Vater steht, stehen die Gläubigen nicht blos zum Sohn, sondern durch die Vermittlung des Sohns auch zum Vater. Das bestimmende Princip des ganzen Verhältnisses aber ist die durch unbedingte Hingabe und Befolgung des göttlichen Willens sich bethätigende Liebe, deren höchstes absolutes Princip die Liebe des Vaters zum Sohn und Gottes zu der Welt ist. Die Liebe ist somit überhaupt der höchste Begriff, von welchem die johanneische Anschauungsweise ausgeht, und der Punkt, in welchem der johanneische Lehrbegriff vom paulinischen sich trennt. So hoch auch der Apostel Paulus die Liebe Gottes stellt, so steht doch bei ihm, vermöge seiner Ansicht vom Gesetz, der Liebe noch immer die Gerechtigkeit gegenüber. Der Mensch kann vom Gesetz nicht hinwegkommen, ohne dass dem Rechtsanspruch des Gesetzes an ihn Genüge geschehen, seine Schuldforderung getilgt, das Lösegeld bezahlt ist. Auf dem Standpunkt des johanneischen Evangeliums ist einerseits das Gesetz dem Gesichtskreis schon so entrückt, dass

1) Vergl. meine krit. Unters. S. 320 f. 377 f.

seine Ansprüche gleichsam als antiquirt anzusehen sind, und es nicht erst einer besondern Auseinandersetzung mit demselben bedarf, andererseits gestattet es die Gesammtanschauung von der Person Jesu nicht, ein einzelnes Moment so überwiegend hervorzuheben, dass der eigentliche Schwerpunkt des ganzen Erlösungswerks in den Tod Jesu fällt. Erlösend ist der Tod nur in demselben Verhältniss, in welchem es die ganze Erscheinung Jesu ist. Was bei Paulus die Thatsache des Todes ist, ist hier das rein Persönliche, die Person Jesu in ihrer absoluten Bedeutung. In welchem Sinne sie diess ist, wird in der Folge noch gezeigt werden. Hier kommt zunächst nur das Verhältniss des johanneischen Standpunkts zum paulinischen in Betracht. Es kann nur so bestimmt werden, dass wir die Gegensätze, durch welche der Paulinismus sich erst hindurchkämpfen muss, auf dem Standpunkt des johanneischen Evangeliums in eine weite Ferne entrückt sehen. Der Glaube und die Werke sind in der Liebe, als ihrer höheren Einheit, aufgehoben, und der Partikularismus des Judenthums mit allen an ihm haftenden Gegensätzen entschwindet in dem im Hintergrunde der johanneischen Weltanschauung stehenden allgemeinen Gegensatz der beiden Principien, des Lichtes und der Finsterniss, welche auch in die sittliche Welt bestimmend eingreifen.

Hiemit hat der Entwicklungsprocess des christlichen Princips in der Sphäre, welche hier der Gegenstand der Betrachtung ist, sein bestimmtes Ziel erreicht. Das Christenthum ist als allgemeines Heilsprincip festgestellt, und alle Gegensätze, welche es innerhalb des Partikularismus des Judenthums festhalten wollten, sind im Universalismus des Christenthums aufgehoben. Es ist diess auf zwei Punkten geschehen, auf welchen eine doppelte Reihe von Erscheinungen jede ihren eigenen selbstständigen Verlauf nimmt. Den einen Punkt bildet das johanneische Evangelium, der andere liegt in der römischen Kirche. Auf diesen beiden Punkten hat das christliche Bewusstsein in seiner freieren Entwicklung dasselbe Ziel im Auge, die Realisirung der Idee der katholischen Kirche. In dem johanneischen Evangelium stellt sich uns dieser Entwicklungsprocess nach seiner ideellen, in der römischen Kirche nach seiner praktischen Seite dar. Während dort die Entwicklung des christlichen Bewusstseins schon den Charakter einer christlichen Theologie an sich trägt, ist es hier die praktische Idee der Kirche,

um deren Realisirung es sich handelt. Hier geht alles von einem bestimmten Punkte aus, man steht auf dem festen Boden der geschichtlichen Wirklichkeit, es sind bestimmte Gegensätze, um deren Vermittlung es zu thun ist, dort dagegen schwebt die ganze Anschauungsweise in der Sphäre einer transcendenten Idealität. Weiss man doch nicht einmal, wo das johanneische Evangelium seinen Ursprung genommen hat. So viele Beziehungen es auch zu der kleinasiatischen Kirche hat und zu den Streitfragen, welche diese Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts zum Mittelpunkt der kirchlichen Bewegung machten, so hat es doch im Ganzen und in so manchen einzelnen Zügen ein so entschiedenes alexandrinisches Gepräge und eine so nahe Verwandtschaft mit der spätern alexandrinischen Theologie, dass wir nur die alexandrinische Richtung in ihm repräsentirt sehen können, und wo es auch entstanden sein mag, hauptsächlich in dieser Richtung der Wurzel seines Ursprungs nachgehen müssen. Ungeachtet seines ideellen und theologischen Charakters verliert es aber doch die praktische Aufgabe der Idee der Kirche in der Einen Heerde und dem Einen Hirten nicht aus dem Auge, und wie es mit der römischen Kirche die antijudaistische Tendenz theilt, so hat es den unmittelbarsten Berührungspunkt mit derselben in der gemeinsamen Opposition gegen den Judaismus der kleinasiatischen Quartodecimaner. Dasselbe Streben nach Einheit, das in der römischen Kirche schon die beiden Apostel Petrus und Paulus brüderlich vereinigt hatte, liess dieselbe Kirche nicht ruhen, ihr katholisirendes Einheitsinteresse auch gegen diesen Ueberrest der zähen Anhänglichkeit an das Judenthum zu verfolgen. So erklärte Judaisten, wie auch die Quartodecimaner noch waren, sollte es also künftig nicht mehr geben, und hiemit war ein neues Element, in welchem das Christenthum ursprünglich mit dem Judenthum zusammenhing, in welchem es aber jetzt nichts mehr mit ihm gemein haben wollte, aus der christlichen Kirche ausgeschieden. Wer somit künftig auch nur an einem der jüdischen Elemente, deren sich das christliche Bewusstsein im Laufe seiner Entwicklung allmählig entledigt hatte, mit der alten Anhänglichkeit noch festhielt, konnte wenigstens nicht mehr zu der Gemeinschaft der katholischen Kirche gerechnet werden. Diess ist der Begriff, welcher sich jetzt, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts mit dem Namen der Ebioniten verband. Ebioniten in diesem Sinne sind die-

jenigen Judenchristen, bei welchen wir auch noch in der Folge, nachdem es schon eine katholische Kirche gab, alles das zusammen finden, was ursprünglich zwar innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst als ein wesentliches Moment des Christenthums betrachtet, nachher aber von der katholischen Kirche nicht mehr als solches anerkannt wurde. Als eine von der katholischen Kirche verworfene Sekte sind die Ebioniten dasselbe, was ursprünglich die Judenchristen überhaupt im Unterschied von den paulinischen Christen waren. Irenäus, welcher zuerst von den Ebioniten als einer nicht zur katholischen Kirche gehörenden Sekte spricht [1], und Epiphanius, welcher die noch zu seiner Zeit fortbestehenden Ueberreste derselben beschreibt [2], legen ihnen dieselben Merkmale bei, welche ursprünglich für die Judenchristen überhaupt charakteristisch waren. Wenn Irenäus von ihnen sagt, sie beten Jerusalem an, als wäre es das Haus Gottes, so ist dadurch ihre Ansicht von der absoluten Bedeutung des Judenthums sehr emphatisch bezeichnet. An der Beschneidung hielten die Ebioniten des Epiphanius noch so fest, dass sie sie als das Siegel und charakteristische Zeichen nicht blos der Patriarchen und der nach dem Gesetze lebenden Gerechten, sondern sogar der Nachfolge Christi, der ja selbst beschnitten gewesen sei, betrachteten. Durch ihren Hass gegen den Apostel Paulus und die ausdrückliche Verwerfung seiner Briefe unterschieden sich noch später die Ebioniten von den milder denkenden Nazaräern, von welchen wenigstens nicht dasselbe gesagt wird. Auch was von der Passahfeier der Ebioniten gemeldet wird, setzt die gleiche Beobachtung der jüdischen Festzeit voraus, wie bei den Quartodecimanern. Die Angabe des Epiphanius, dass die Ebioniten erst nach der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen haben, ist in jeder Beziehung unhistorisch, und nur aus der Voraussetzung geflossen, dass nichts, was in der Folge als häretisch galt, ursprünglich zum rechtglaubigen Christenthum selbst gehört haben könne. Zur Sekte wurden die Ebioniten, da sie ja selbst Justin noch nicht als solche betrachtet, erst später, sieht man aber auf die Grundsätze, Lehren und Gebräuche, so waren sie, freilich neben so Vielem, worin sich der schroffe sectirerische

1) Adv. hær. 1, 26.
2) Hær. 30, 1. f.

Charakter ausdrückt, mit dem ursprünglichen Judenchristenthum so identisch und so eng verwachsen mit ihm, dass es wenigstens kein unberechtigter Gebrauch des Namens ist, wenn man das Judenchristenthum überhaupt in gewissem Sinne als Ebionitismus bezeichnet. Im gewöhnlichen engern Sinne aber bedeutet der Name diejenige Form des Urchristenthums, welche von selbst aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche dadurch sich ausschied, dass ihre Anhänger nicht gleichen Schritt halten konnten mit der über das Judenchristenthum hinausschreitenden Entwicklung des christlichen Bewusstseins [1]).

1) Man vergl. über die richtige Bestimmung der Begriffe Ebionitismus und Judaismus oder Judenchristenthum Ritschl a. a. O. S. 105 f. Köstlin Theol. Jahrb. 1850. S. 57 f. S. 297 f. Beide tadeln mit Recht an Schwegler, dass er den Begriff des Ebionitismus zu sehr erweitert hat. Diese Erweiterung beruhe vor allem darauf, dass eine Reihe ebionitischer Lehren aufgestellt und nun überall Ebionitismus angenommen wurde, wo diese Lehren alle zusammen oder theilweise sich finden, während doch derselbe Lehrtypus auf verschiedenen Standpunkten eine ganz verschiedene innere Bedeutung und Tendenz haben konnte. Wenn auch Ebionitismus und Judaismus denselben Inhalt haben, so haben sie ihn in einer wesentlich verschiedenen Form. Es ist aber auch der Inhalt nicht derselbe. Der Ebionitismus trennt sich vom Judaismus dadurch, dass er mit Bewusstsein und Vorsatz festhalten wollte, was der Judaismus nicht mehr als wesentlich christlich anerkennen konnte. Dem Ebionitismus sind Judenthum und Christenthum so identisch, dass das Christenthum selbst sein Princip im Judenthum hat, er verhält sich daher gegen alles specifisch Christliche gleichgültig, der Judaismus dagegen ist sich des Unterschieds des Christenthums vom Judenthum bewusst, und sein Bestreben geht, statt das Christenthum auf das Judenthum zurückzuführen, dahin, sich in das Christenthum zu vertiefen und sich der absoluten Bedeutung seines Princips bewusst zu werden. Das Letztere gilt auch vom Paulinismus, den Unterschied macht aber die verschiedene Stellung zum Gesetz. Ritschl versteht unter dem Ebionitismus nur die Secte und unter dem Judenchristenthum die Identität von Judenthum und Christenthum. Das Letztere bringt Ritschl's starrer Begriff vom Judenchristenthum von selbst so mit sich, das Erstere verengert den Begriff ebenso willkürlich als ihn die Schwegler'sche Definition erweitert. Warum sollen die Gegner des Apostels in der galatischen und korinthischen Gemeinde nicht mit Recht Ebioniten genannt werden? Wo das Judenchristenthum noch einen so specifischen Zug hat, wie die Opposition gegen den Apostel Paulus, oder auch mit ascetischen Elementen verbunden ist, wie bei den römischen Judenchristen Röm. K. 14, gibt auch diess ein Recht, es als Ebionitismus zu bezeichnen.

Dritter Abschnitt.

Das Christenthum als absolutes Weltprincip, und seine geschichtliche Schranke.

Die Häresen des Gnosticismus und Montanismus, und die katholische Antithese in dogmatischer und kirchlicher Beziehung.

I. Die Häresen.

1. Der Gnosticismus.

Mit dem Namen und Begriff des Gnosticismus, dessen Zusammenstellung mit dem Montanismus erst in der Folge näher erklärt werden kann, treten wir in ein von dem bisher beschriebenen Gebiet der ältesten Kirche völlig verschiedenes. Die Frage ist nicht mehr, ob das Christenthum ein particuläres oder allgemeines Princip des Heils ist, an welche Bedingungen die Erlangung der Seligkeit geknüpft ist, welche das Christenthum ertheilt, es handelt sich nicht mehr blos darum, die Schranken zu durchbrechen und zu beseitigen, die der freieren und universelleren Entwicklung des Christenthums im Wege stehen. Der Gesichtskreis ist ein ganz anderer. Gott und Welt, Geist und Materie, Absolutes und Endliches, Weltentstehung, Weltentwicklung und Weltende sind die Begriffe und Gegensätze, in deren Sphäre man sich hier hineingestellt sieht. Das Christenthum ist mit Einem Worte nicht als Heilsprincip, sondern als Weltprincip aufzufassen. Die Erscheinungen, von welchen hier die Rede ist, haben ihren eigenen Anfangspunkt, und sie bilden einen so eigenthümlichen Kreis, dass es im Grunde nur der Name des Christenthums ist, in welchem sie mit dem Ueb-

rigen, das zum Inhalt der ältesten Kirchengeschichte gehört, ihren gemeinschaftlichen Berührungspunkt haben. Und doch haben auch sie für die Entwicklungsgeschichte der katholischen Kirche eine nicht minder wichtige Bedeutung. Die katholische Kirche muss zwar vor allem, ihrer Idee gemäss, über alles Partikularistische hinwegstreben und es zur Allgemeinheit des christlichen Princips aufheben, auf der andern Seite aber gehört es ebenso sehr zu ihrer Aufgabe, das positiv Christliche festzuhalten. Sie ist überhaupt eine katholische Kirche nur dadurch, dass sie, als die versöhnende Mitte aller Richtungen, das eine Extrem ebenso von sich fern hält als das andere. Wäre das Christenthum, wenn die aus ihm sich entwickelnde Idee der katholischen Kirche den Partikularismus des Judenthums nicht überwunden hätte, selbst nur eine Sekte des Judenthums geworden, so drohte ihm dagegen auf der andern, gegen das Heidenthum hin liegenden Seite die nicht minder grosse Gefahr der Verallgemeinerung und Verflüchtigung seines Inhalts durch Ideen, in welchen das christliche Bewusstsein in seiner schrankenlosen Erweiterung seinen specifischen geschichtlichen Charakter völlig verlieren musste. Diese Tendenz hatte die Gnosis, und der allgemeinste Gesichtspunkt, unter welchen sie dieser Tendenz zufolge gestellt werden muss, ist, dass sie das Christenthum nicht zunächst als Heilsprincip betrachtet, sondern als das die ganze Weltentwickelung bedingende Princip. Es ist somit nicht sowohl ein religiöses, als vielmehr ein spekulatives, philosophisches Interesse, das ihr zu Grunde liegt, und auf die Philosophie, als das höchste Erzeugniss des menschlichen Geistes in der heidnischen Welt, zurückführt.

Hiemit ist das Wesen der Gnosis im Allgemeinen schon angedeutet, die genauere Bestimmung und Entwicklung ihres Begriffs aber ist auch nach so Vielem, was besonders in der neuesten Zeit über sie verhandelt worden ist, noch immer keine sehr leichte und einfache Sache. Die Aufgabe ist immer noch unter so Vielem Unbestimmten, Vagen, blos Umschreibenden und nur theilweise Wahren, die Punkte zu treffen, welche den klaren Begriff der Sache selbst geben. Am gewöhnlichsten ist es, die Gnosis zunächst als theologische Speculation aufzufassen. Auch Gieseler [1]) be-

1) K.G. 1, 1. S. 179 f. 4. A.

zeichnet sie so, und erklärt sie, ihrer philosophischen Basis nach, theils aus der alten Frage über den Ursprung des Bösen, theils daraus, dass die Philosophie, je mehr sich die Idee der höchsten Gottheit ausgebildet hatte, desto weniger dieselbe als Weltschöpfer betrachten zu dürfen geglaubt habe, und desto geneigter geworden sei, das unvollkommene Gute in der Welt von geringeren Wesen, das Böse aber von einem bösen Princip abzuleiten, welche Ideen sodann in der christlichen Ansicht von dem Christenthum, Judenthum und Heidenthum, als dem Vollkommenen, Unvollkommenen und Bösen einen Halt erhalten haben. Neander [1]) geht vom Aristokratismus der alten Welt, dem Gegensatz der Wissenden und Glaubenden, dem eklektischen Charakter des Gnosticismus aus, und hebt sodann besonders hervor, aus dem Eingehen des Christenthums in das Geistesleben habe das Bedürfniss entstehen müssen, des Zusammenhangs der durch die Offenbarung mitgetheilten Wahrheiten mit dem schon früher vorhandenen geistigen Besitzthum der Menschheit, so wie des innern Zusammenhangs der christlichen Wahrheit selbst als eines organischen Ganzen, sich bewusst zu werden. Wo aber ein solches Bedürfniss, statt seine Befriedigung zu finden, mit Gewalt unterdrückt werden sollte, habe darin die einseitige Richtung der Gnosis ihre Berechtigung gefunden. Je unklarer diess ist und je weniger die beliebte Neander'sche Kategorie der Reaktion hier an ihrer Stelle ist, um so mehr sieht man der Lösung des Räthsels in Folgendem entgegen: Das Spekulative in den gnostischen Systemen sei nicht das Erzeugniss einer von der Geschichte sich losreissenden Vernunft, welche alles aus ihren eigenen Tiefen schöpfen wolle. Die Leere, in welche eine blos negative Philosophie versenke, habe den nach dem Realen verlangenden Geist eine positivere wieder suchen lassen. Wir können in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente platonischer Philosophie, jüdischer Theologie und altorientalischer Theosophie auffinden, doch werden sie sich nimmer aus einer Vermischung und Zusammensetzung solcher allein erklären lassen, es sei ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebe. Die Zeit habe ihnen ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt. Wie es gewisse Richtun-

1) K.G. 1, 1. S. 652 f. 2. A.

gen und Ideen gebe, welche eine wunderbare Macht über alles in einer Zeit ausüben, so sei es damals die Macht des dualistischen Princips gewesen, welches der vorherrschenden Stimmung der Gemüther zusagte, und in welchem sich diese wieder abspiegelte. Der Grundton in vielen ernsteren Gemüthern dieser Zeit sei das Bewusstsein von der Macht des Bösen gewesen, auf welchen nun auch noch auf eine ganz besondere Weise das Christenthum eingewirkt habe. Aus der Macht des dualistischen Princips wäre demnach Ursprung und Wesen der Gnosis zu erklären, und unstreitig gehört der Dualismus zum wesentlichen Charakter der gnostischen Systeme, da aber diese Macht des dualistischen Princips in den gnostischen Systemen selbst erst zu ihrer Erscheinung kommt, so kann daraus das Wesen der Gnosis nicht erklärt werden. Das Richtigste, was Neander über den Gnosticismus sagt, kommt am Ende nur darauf hinaus: er habe die Religionslehre von einer spekulativen Beantwortung aller jener Fragen, mit welchen die Speculation sich vergeblich abgemüht hatte, abhängig machen, dadurch derselben erst ihre feste Begründung und ihr rechtes Verständniss geben wollen, so dass man dadurch erst das Christenthum habe begreifen lernen, dadurch erst die wahre, von nichts Aeusserlichem abhängige Festigkeit der Ueberzeugung habe erlangen sollen. Die Gnosis wäre also mit Einem Worte Religionsphilosophie, aber in welcher Weise ist sie diess?

Der Name Gnosis ist nicht ausschliesslich dem Kreise von Erscheinungen eigen, um dessen geschichtliche Erklärung es hier zu thun ist. Gnosis ist ein allgemeiner Begriff, dessen nähere Bestimmung erst die Gnosis zu der christlichen Gnosis in dem speciellen Sinne macht, in welchem wir sie hier nehmen müssen. Gnosis ist höheres Wissen, ein seiner Gründe, seiner Vermittlung sich bewusstes Wissen, oder ein solches Wissen, das ganz das ist, was es als Wissen sein soll. In diesem Sinne bildet die Gnosis den natürlichen Gegensatz gegen die Pistis; soll das Wissen in seinem specifischen Unterschied vom Glauben bezeichnet werden, so kann diess durch kein anderes Wort bezeichnender geschehen, als durch das Wort Gnosis. Aber schon in diesem allgemeinen Sinne ist das als Gnosis bezeichnete Wissen vorzugsweise ein religiöses, nicht speculatives Wissen überhaupt, sondern ein solches, das sein Objekt in der Religion hat. So gebraucht auch schon der Apostel

Paulus das Wort γνῶσις, wenn er 1 Kor. 8, 1. f. die Ansicht von dem Genuss des Götzenopferfleisches, die sich selbst als die freiere, aufgeklärtere, dem Wesen der Sache entsprechende geltend machte, mit diesem Worte bezeichnet, und wenn er 12, 8 von einem λόγος γνώσεως spricht, welcher im Unterschied von dem λόγος σοφίας nur von einem durch die Tiefe seines Inhalts sich auszeichnenden religiösen Vortrag verstanden werden kann. Bemerkenswerth ist für unsern Zweck besonders, dass das Wort γνῶσις in speciellerem Sinne namentlich von einem solchen religiösen Wissen gebraucht wird, das auf allegorischer Schrifterklärung beruht [1]). Gnosis und Allegorie sind an sich schon verwandte Begriffe; da nun in den meisten gnostischen Systemen, und besonders in denjenigen, in welchen sich uns die ursprüngliche Form der Gnosis darstellt, die Allegorie eine sehr bedeutende Rolle spielt, so haben wir hierin ein sehr specifisches Merkmal und können hauptsächlich auf diesem Wege dem Ursprung der Gnosis näher kommen.

Die Allegorie ist bekanntlich die Seele der alexandrinischen Religionsphilosophie und mit ihrem Wesen so innig verwachsen, dass ihre Entstehung selbst nur aus dem Wesen der Allegorie begriffen werden kann. Die Allegorie ist überhaupt die Vermittlerin zwischen der Philosophie und der traditionellen, auf positiver Ueberlieferung beruhenden Religion, überall, wo sie im Grossen auftritt, hat sie diese vermittelnde Bedeutung in einer Zeit, in welcher auf der einen Seite neben der bestehenden Religion und unabhängig von ihr eine philosophische Ansicht sich gebildet hat, und auf der andern Seite gleichwohl das Bedürfniss vorhanden ist, die Ideen und Lehren der Philosophie mit dem Inhalt des religiösen Glaubens in Uebereinstimmung zu bringen. Der einfache Weg, auf welchem diess geschieht, ist, dass der letztere im Sinne der erstern gedeutet, somit religiösen Vorstellungen und Erzählungen ein von ihrem wörtlichen Inhalt völlig verschiedener bildlicher Sinn gegeben wird. Auf diese Weise entstand die Allegorie schon bei den Griechen. Als zuerst Plato und nach ihm noch mehr die Stoiker das Interesse hatten, Mythen der Volksreligion für ihre philosophischen Ideen zu benützen, und das philosophische Bewusstsein mit dem populären zu vermitteln, schlugen sie den Weg der Allegorie, der

1) Vergl. meine Schrift: die chr. Gnosis S. 85 f.

allegorischen Mythendeutung ein. Von den Stoikern namentlich ist bekannt, welchen ausgedehnten Gebrauch sie von der allegorischen Auslegung machten, um in den Göttern des Volksglaubens und den Erzählungen von ihnen ihre naturphilosophischen Ideen nachzuweisen. Eine noch weit grössere Bedeutung erhielt jedoch die allegorische Erklärung in Alexandrien, wo sie die wichtige Aufgabe zu lösen hatte, die neuen Ideen, welche in das denkende Bewusstsein des Juden eingedrungen waren, mit seinem Glauben an die Auktorität seiner heiligen Religionsschriften zu vereinigen. Die Allegorie allein machte es möglich, dass man auf der einen Seite ebensosehr die Philosophie der Griechen, namentlich die des Plato, bewundern und ihre Ideen sich aneignen, als auf der andern die Schriften des A. T. als die einzige Quelle der göttlich geoffenbarten Wahrheit verehren konnte. Man durfte ja nur die heiligen Schriften allegorisch erklären, so konnte man alles, was man wollte, selbst die spekulativsten Gedanken der griechischen Philosophie in ihnen selbst finden. In welchem weiten Umfang diess in Alexandrien geschah, bezeugen die Schriften Philo's, in welchen wir den ausgedehntesten Gebrauch von der allegorischen Erklärung gemacht und den Inhalt des A. T. mit allem, was die Systeme der griechischen Philosophie darbieten konnten, aufs Innigste verschmolzen sehen. Man würde sich jedoch eine ganz irrige Vorstellung machen, wenn man meinte, nur Willkür und das freie Spiel der Phantasie sei es gewesen, was die allegorische Schrifterklärung hervorrief und ihr so grossen Einfluss verschaffte. Sie war für den alexandrinischen Juden auf der Stufe der geistigen Entwicklung, auf welcher er damals stand, mit seinem zwischen dem altväterlichen Hebraismus und dem modernen Hellenismus getheilten Bewusstsein, eine nothwendige Bewusstseinsform, und so wenig hatte er auch nur eine Ahnung davon, dass das künstliche Band, durch welches er so heterogene Elemente mit einander verknüpfte, nur sein eigenes Produkt war, dass ihm alles, was er in den Systemen der griechischen Philosophen als Wahrheit erkannte, sogar nur ein Ausfluss der alttestamentlichen Offenbarung zu sein schien. Da nun auch die gnostischen Systeme grösstentheils sehr vielfachen Gebrauch von der allegorischen Erklärung machen, so kann uns schon diess darauf hinweisen, dass wir sie unter denselben Gesichtspunkt zu stellen haben, wie die alexandrinische Religionsphilosophie.

Die Schriften der Gnostiker waren, so weit wir sie noch kennen, voll allegorischer Deutungen, die sich zwar nicht ebenso, wie wir diess bei Philo finden, auf die Schriften des A. T. bezogen, da ihre Stellung zu demselben eine andere war, um so mehr aber auf die des N. T., die für sie dasselbe waren, wie für Philo die des A. Um ihren Ideen ein christliches Gepräge zu geben, deuteten sie die Personen und Begebenheiten der evangelischen Geschichte und besonders auch die in ihr vorkommenden Zahlen so viel möglich allegorisch, wie z. B. den Valentinianern die Zahl dreissig im N. T., namentlich im Leben Jesu, die Zahl ihrer Aeonen bedeuten sollte, das verlorene, irrende Schaaf war ihnen ihre Achamoth, und selbst Aussprüchen Jesu, welche eine ganz einfache religiöse Wahrheit enthalten, gaben sie einen auf die Lehren ihres Systems sich beziehenden Sinn. Welche ausgedehnte Anwendung die Gnostiker von der allegorischen Erklärung machten, ist nun noch bestimmter aus den erst neuestens bekannt gewordenen Philosophumena zu ersehen, deren ungenannter Verfasser es sich zur Aufgabe machte, die sämmtlichen Häresen zu widerlegen [1]. Sie wandten sie nicht blos auf die Schriften des A. und N. T. an, sondern auch auf Schriften der griechischen Literatur, wie namentlich die Homer'schen Gedichte; ihre Anschauungsweise war überhaupt so sehr eine allegorische, dass sie aus dem ganzen Gebiet der alten Mythologie, Astronomie, Physik alles herbeizogen, um dieselben Ideen, die der höchste Gegenstand ihres Denkens und Wissens waren, überall wieder ausgedrückt zu finden [2]. Wie aber die allegorische Be-

---

1) *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα, ἤ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.* E codice Parisino nunc primum edidit Emmanuel Miller. Oxonii 1851.

2) Man vgl. die Philos. 5, 8 S. 106: *τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἑπόμενοι οἱ θαυμασιώτατοι Γνωστικοὶ, ἐφευρεταὶ κενῆς τέχνης γραμματικῆς, τὸν ἑαυτῶν προφήτην Ὅμηρον ταῦτα προφαίνοντα ἀῤῥήτως δυξάζουσι καὶ τοὺς ἀμυήτους τὰς ἁγίας γραφὰς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες ἐνυβρίζουσι.* 4, 46. S. 81: *Ἵνα δὲ σαφέστερα τοῖς ἐντυγχάνουσι τὰ ῥηθησόμενα φανῇ, δοκεῖ καὶ τὰ τῷ Ἀράτῳ πεφροντισμένα περὶ τῆς κατὰ τῶν οὐρανίων ἄστρων διαθέσεως ἐξειπεῖν, ὥς τινες εἰς τὰ ὑπὸ τῶν Γραφῶν εἰρημένα ἀπεικονίζοντες αὐτὰ ἀλληγοροῦσι, μετὰ* (leg. *ἀπατῶν* oder *πλανῶν*) *τὸν νοῦν τῶν προσεχόντων πειρώμενοι, πιθανοῖς λόγοις προσάγοντες αὐτοὺς πρὸς ἃ βούλονται, ξένον θαῦμα ἐνδεικνύμενοι, ὡς κατηστερισμένων τῶν ὑπ' αὐτῶν λεγομένων.* 5, 20. S. 143 wird von den Sethianern gesagt: *ἔστι δὲ ὁ λόγος αὐτῶν συγκείμενος ἐκ φυσικῶν καὶ πρὸς ἕτερα εἰρημένων ῥημάτων, ἃ εἰς τὸν ἀΐδιον λόγον με-*

trachtungsweise überhaupt nur das Mittel ist, einem aus verschiedenartigen Elementen bestehenden Inhalt eine demselben entsprechende, auch für das Heterogenste gleich durchsichtige Form zu geben, so ist auch bei der Gnosis nach der innern Beschaffenheit des Inhalts zu fragen, für welchen die Allegorie eigentlich nur die äussere Form der Darstellung ist. Auch in dieser Beziehung steht die Gnosis in einem so nahen Verwandtschaftsverhältniss zu der alexandrinischen Religionsphilosophie, dass sie im Wesentlichen nur als eine Fortbildung derselben zu betrachten ist. Auch sie nahm, wie jene, ihren Hauptinhalt aus der griechischen Philosophie, und wie man das System Philo's ein speculatives Religionssystem nennen kann, so haben auch die gnostischen Systeme einen ganz ähnlichen Charakter. Unter diesen Gesichtspunkt stellten schon die alten Kirchenlehrer die Gnosis, sie erklärten sie im Gegensatz zum Christenthum für eine rein weltliche Weisheit und machten es der Philosophie zum Vorwurf, dass sie die Urheberin der Häresen sei, wie namentlich Tertullian [1]). Und nicht blos im Allgemeinen

---

τάγοντες διηγῆνται. S. 144: Ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ὑπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων Μουσαίου καὶ Λίνου, καὶ τοῦ τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως. Von der gnostischen Secte der Περάται heisst es 5, 13. S. 127, dass sie ἐπιψευσάμενοι τῷ τῆς ἀληθείας ὀνόματι ὡς Χριστοῦ λόγον κατήγγειλαν αἰώνων στάσιν καὶ ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακά u. s. w. Die ganze Phantasie der Astrologen über die Sterne deuten sie in ihrem Sinne, woraus man sehen könne, dass ihre λόγοι τῶν ἀστρολόγων ὁμολογουμένως εἰσὶν ὁ Χριστός.

1) De præscr. hær. c. 7. Hæ sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae, de ingenio sapientiae secularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi, confusione etiam philosophiae ipsius, elegit. Ea est enim materia sapientiae secularis, temeraria interpres divinae naturæ dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum, Platonicus fuerat. Inde Marcionis Deus melior de tranquillitate, a Stoicis venerat, et uti anima interire dicatur, ab Epicureis observatur. Et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est, et ubi aliquid de igneo Deo allegatur, Heraclitus intervenit. Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur. Unde malum et quare, et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit, unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate. Sequitur Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, in conjecturis duram, in argumentis operariam, contentione molestam etiam sibi ipsi, omnia tractantem, ne quid omnino tractaverit.

leitete man die Gnosis aus der Philosophie ab, sondern man suchte auch im Einzelnen nachzuweisen, aus welchen philosophischen Systemen die Gnostiker die Hauptideen und Principien ihrer Systeme entlehnt haben. Nach dem Vorgang des Irenäus und Tertullian ist es besonders der Verfasser der Philosophumena, welcher diesen Gedanken im weitesten Umfang ausführte. Das ganze Werk ist darauf angelegt, die Widerlegung der gnostischen Häresen, die es bezweckt, besteht nur in der Nachweisung, dass der Eine diesem, der Andere jenem griechischen Philosophen gefolgt sei, wie namentlich der Magier Simon Heraklit, dem Dunkeln, Valentin dem Pythagoras und Plato, Basilides dem Aristoteles, Marcion dem Empedokles. Um diese Uebereinstimmung so genau als möglich darzuthun, hat der Verfasser der Philosophumena die Lehren der griechischen Philosophen von Thales an der Reihe nach auseinandergesetzt. Seine Beweisführung ist zwar nicht sehr überzeugend, da er sich mehr nur an Einzelnheiten und äussere Analogien hält, im Ganzen aber wird auch durch seine Darstellung die allgemeine Ansicht bestätigt, dass es die philosophische Anschauungsweise des Alterthums ist, welche der Gnosis zu Grunde liegt, und von ihr auf das Christenthum übergetragen und mit demselben zu einem aus verschiedenen Elementen bestehenden, aber von einer und derselben Grundanschauung getragenen System verschmolzen worden ist. Nach dem allgemeinen Eindruck, welchen solche Parallelen und Analogien machen, kann man nur das Urtheil fällen, dass die Gnosis eine Umdeutung und Umbildung der griechischen Philosophie oder der aus ihr hervorgegangenen alexandrinischen Religionsphilosophie in das Christenthum ist. Der substanzielle Inhalt ist aus der heidnischen Philosophie, was vom Christenthum hinzugekommen ist, ist mehr nur ein Accidens an der Substanz der Gnosis.

Um aber ihr Wesen genauer kennen zu lernen, ist sie nach ihren Hauptbestandtheilen so zu analysiren, dass jeder ihrer charakteristischen Begriffe darauf angesehen wird, ob in ihm mehr die heidnische oder die christliche Anschauungsweise ausgedrückt ist.

Der Grundcharakter der Gnosis in allen ihren Formen ist dualistisch und nichts Anderes bezeichnet sie so unmittelbar als ein Erzeugniss der heidnischen Anschauungsweise, als ihr so scharf ausgeprägter, durch alles hindurchgehender Dualismus. Wie das

heidnische Alterthum nie über den Gegensatz von Geist und Materie hinauskam, und sich keine durch die freie schöpferische Thätigkeit eines rein persönlichen Willens hervorgebrachte Welt denken konnte, so bilden auch in den gnostischen Systemen die beiden Principien Geist und Materie den allgemeinsten Gegensatz, in dessen Sphäre alles, was ihren Inhalt ausmacht, sich bewegt. Da die beiden Principien nicht in einem abstrakten Gegensatz einander gegenüberstehen können, so kann der Hauptinhalt der gnostischen Systeme nur der aus der gegenseitigen Berührung der beiden Principien entstehende Process der Weltentwicklung sein. Die Welt ist der Inbegriff der durch die Beschränkung des absoluten Gegensatzes bedingten, relativen und gebundenen Gegensätze, alles hat in ihr seinen bestimmten Verlauf, je nachdem das wechselnde Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite des allgemeinen Gegensatzes fällt. Die sollicitirende Thätigkeit geht entweder von der einen oder der andern Seite aus, geht sie von der Materie aus, so ist die Materie in ihrer Selbstthätigkeit auch das Princip des Bösen, und der Process der Weltentwicklung nimmt die Gestalt zweier feindlichen gegen einander reagirenden Mächte an, eines fortgehenden Antagonismus. Die Materie, als das Reich der Finsterniss, hat den natürlichen Trieb der Feindschaft gegen das Lichtprincip. Liegt der erste Impuls der Weltentwicklung auf der Seite des geistigen Princips, so kann er auch nur geistiger Art sein, das bewegende Princip ist der Process des Geistes mit sich selbst, dessen naturgemässes Streben dahin geht, sich von sich selbst zu unterscheiden und in dem Unterschied der verschiedenen, durch die denkende Thätigkeit fixirten Momente zum selbstbewussten, in sich reflectirten Geist zu werden. Von dieser höchsten Höhe eines rein geistigen Processes geht der Process der Weltentwicklung erst zu der Sphäre des physischen und materiellen Lebens fort, die Materie ist selbst nur die Grenze des geistigen Seins, der sich selbst objectiv und äusserlich gewordene Geist. So negativ aber auch der Begriff der Materie ist, die dualistische Betrachtungsweise behauptet wenigstens darin den absoluten Gegensatz ihrer Principien, dass schon in dem Drange des Geistes, aus sich selbst herauszugehen und sich zu objectiviren, das Princip der Materie gesetzt ist, es ist der nicht weiter erklärbare Hang des sich selbst materialisirenden Geistes zur Materialität. Ist es nun auch ebenso sehr im Wesen

des geistigen Princips begründet, dass der Geist der Gewalt, welche die Materie über ihn erhalten hat, sich wieder entledigt, das absolute Uebergewicht über jede Beschränkung und Verdunklung durch die Materie gewinnt, und der ganze Verlauf der Weltentwicklung zuletzt nur damit endigt, dass der Geist als reiner Geist in sich selbst zurückkehrt, so bleibt doch der absolute Gegensatz der Principien in letzter Beziehung immer noch darin, dass derselbe Process der Weltentwicklung immer wieder von Neuem beginnen und denselben Verlauf nehmen kann. Das Princip der Materie kann nie so aufgehoben und der Gegensatz der beiden Principien nie so abstrakt gedacht werden, dass nicht für den Geist die Möglichkeit oder Nothwendigkeit vorhanden ist, in einer unendlichen Reihe von Welten immer wieder in denselben Process der Weltentwicklung hineingezogen zu werden. Da die Materie sich nicht zum Geist erheben, wohl aber der Geist zur Materie sich entäussern und in sie herabsinken kann, so sind es die Emanationen und Projektionen (*προβολαί*) des Geistes, durch welche die unendliche Kluft zwischen dem Geist und der Materie ausgefüllt und der Uebergang vom Geist zur Materie so viel möglich vermittelt wird. Daher nehmen in den meisten gnostischen Systemen die Aeonen, als die Formen des sich objectivirenden Geistes, eine sehr wichtige Stelle ein, und es ist diesen Systemen hauptsächlich auch dadurch das Gepräge der alterthümlichen Anschauungsweise aufgedrückt, da die Aeonen nichts anders sind, als die personificirten Ideen, die Urbilder der endlichen Welt, mit welchen auch der Gegensatz der idealen und realen, oder der obern und untern Welt gegeben ist, welcher gleichfalls für die gnostischen Systeme eine tiefer eingreifende Bedeutung hat.

Ein weiterer Hauptbegriff derselben ist der Demiurg. Da die beiden höchsten Principien der Geist und die Materie sind, und eben dadurch der eigentliche Begriff einer Weltschöpfung ausgeschlossen ist, so ist es ein charakteristischer Zug der gnostischen Systeme, dass sie den Weltschöpfer von dem höchsten Gott trennen, und ihm eine demselben untergeordnete Stellung geben. Er ist daher nicht sowohl Weltschöpfer als Weltbildner. Wie kommen aber überhaupt die Gnostiker zu ihrem Demiurg? Aus seiner Identificirung mit dem Gott des Judenthums könnte man schliessen, er sei einzig nur aus dem Judenthum in ihre Systeme gekommen,

und sein Begriff gehöre daher auch nur dem Standpunkt der jüdischen Religion an. Allein auch der Platonismus hatte ja schon seinen Demiurg, und zwar an derselben Stelle, wie die Gnosis. Auf der einen Seite steht zwar der platonische Demiurg über den θεοὶ θεῶν, den Göttern der mythischen Naturreligion, als der Eine Gott und der Vater der Werke, welche von ihm geschaffen, so lange er will, nicht aufgelöst werden, auf der andern aber hat er selbst wieder ein höheres Princip über sich. Denn was ist es anders als Abhängigkeit von den Ideen, wenn der platonische Gott sein Schöpfungswerk nur so vollbringen kann, dass er auf das stets sich gleich Bleibende, die Ideen, als seine Urbilder hinblickt? Da nun auch bei Plato der Demiurg dieselbe untergeordnete Stellung hat, wie bei den Gnostikern, so kann auch die Anschauung, welche dabei zu Grunde liegt, bei beiden nur dieselbe sein. Wie bei Plato überhaupt auch das Mythische seine immanente Wahrheit hat, sofern ihm der Mythus eine nothwendige Form für die Darstellung der abstracten philosophischen Idee ist, so ist auch sein Demiurg eine mythische Gestalt, es ist in ihm die schöpferische Macht der Ideen mythisch personificirt, aber diese Personification ist die Form, in welcher sich allein die mythische Anschauung mit dem philosophischen Bewusstsein vermittelt. In dem platonischen Demiurg löst sich der mythische Polytheismus in einen Monotheismus auf, dessen höchste Wahrheit eben darin besteht, dass an die Stelle des unbestimmbar Vielen das schlechthin Eine tritt, in welchem zwar die Einheit der Ausdruck der absoluten Idee ist, aber auch das mythische Element sich dadurch in seinem Rechte behauptet, dass der Eine Weltschöpfer ein freithätiges persönliches Wesen derselben Art ist, wie die Götter des mythischen Volksglaubens. Aus demselben Gesichtspunkt ist nun auch der gnostische Demiurg aufzufassen. Sagt man, die Gnosis habe ihren wesentlichen Inhalt aus der griechischen Philosophie genommen, so ist diess nur die eine Seite der Sache, die andere ist, dass sie diesen Inhalt in einer Form der Darstellung gibt, in welcher sich die mythische Anschauungsweise der griechischen Volksreligion reflectirt. Nicht blos die griechische Philosophie, auch die griechische Mythologie ist ein wesentlicher Bestandtheil der Gnosis. Alle jene Wesen der Aeonenwelt, in welchen die Idee des Absoluten in ihren verschiedenen Bezie-

hungen dargestellt ist, sind mythische Gestalten, und der Demiurg unterscheidet sich nur dadurch von ihnen, dass gemäss der niedrigen Stufe, auf welcher er steht, auch seine mythische Form eine um so concretere ist. Er ist der Reflex und Repräsentant des populären mythischen Gottesbewusstseins. Dass die Gnostiker den Demiurg mit dem Gott des Judenthums identificirten, hat seinen nächsten Grund darin, dass der Gott des Alten Testaments vorzugsweise als Schöpfer und Herr der Welt geschildert wird, aber es spricht sich darin auch die Ansicht aus, welche die Gnostiker von der alttestamentlichen Religion hatten. Sie konnten sie nur auf eine Stufe der religiösen Entwicklung stellen, auf welcher das religiöse Bewusstsein sich noch nicht über eine Vorstellung erhoben hatte, welche, wie die des Demiurg, noch so viele sinnliche Elemente an sich hatte. An dem gnostischen Demiurg hauptsächlich ist zu sehen, dass der Inhalt der Gnosis nicht sowohl Philosophie als Religion ist. Was aber die Religion von der Philosophie unterscheidet, ist die concretere, sinnlichere Form der Darstellung, in welcher die an sich abstracte philosophische Idee erscheint. Da nun die Gnosis allen Vorstellungen dieser Art eine mehr oder minder untergeordnete Stufe anweist, sie um so niedriger stellt, je sinnlicher ihr Gepräge ist, so stellt sie sich mit ihrem denkenden Bewusstsein über die Sphäre der mythisch-religiösen Vorstellungsweise, sie ist eben desswegen weder Philosophie noch Religion an sich, sondern beides zugleich, indem sie diese beiden Elemente ihres Wesens, das philosophische und das religiöse, in ein solches Verhältniss zu einander setzt, dass sie ihrem allgemeinen Charakter nach nur als Religionsphilosophie bezeichnet werden kann. Wie das Verhältniss der Religion zur Philosophie verschieden bestimmt werden kann, je nachdem beide nach Inhalt und Form mehr oder minder identisch gedacht werden, so zeigt sich diess am gnostischen Demiurg. Je enger, wie wir diess bei dem platonischen Demiurg sehen, mit dem Demiurg die absolute Idee Gottes sich verbindet, um so mehr erscheint das mythisch Persönliche als eine an sich nothwendige, mit dem Inhalt unzertrennlich zusammenhängende Form der Darstellung, je tiefer aber, wie in den gnostischen Systemen, der Demiurg unter den absoluten Gott gestellt und je schärfer er von ihm getrennt wird, um so mehr drückt sich darin die Entschiedenheit

aus, mit welcher die philosophische Betrachtung über das sinnlich Concrete der religiösen Vorstellungsweise sich hinwegsetzt. Das Verhältniss aller dieser Begriffe, Standpunkte und Gegensätze hat die Gnosis dadurch fixirt, dass sie nicht blos zwei, sondern drei Principien aufstellt, und das in der Mitte zwischen dem Pneumatischen und Materiellen stehende Psychische als das eigenthümliche Gebiet des Demiurg betrachtet. Die drei Principien sind die Elemente alles natürlichen und geistigen Seins, namentlich theilen sich durch sie die Menschen in drei wesentlich verschiedene Klassen. Ist es überhaupt möglich, dass die beiden Principien, Geist und Materie, sich vereinigen, so kann diess nur durch eine solche Form geschehen, welche, wie das Psychische, vermittelnd dazwischen trat. Das Psychische ist so zwar ein drittes Princip, da es aber an sich nur zwei Principien sind, und das eigentlich Substanzielle in dem Psychischen doch nur das Pneumatische in ihm ist, so liegt es in der Natur des Psychischen, dass es sich zuletzt in das Pneumatische auflöst. Es ist das Endliche, Vergängliche, wie ja die ganze Welt des Demiurg zuletzt wieder ein Ende nehmen muss. Der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, auf welchen auch der Unterschied der Philosophie und der Religion zurückzuführen ist, beruht daher in letzter Beziehung darauf, dass es überhaupt verschiedene Standpunkte der Betrachtung gibt, auf welchen der an sich identische Inhalt in verschiedener Form sich darstellt.

Was der Demiurg auf der einen Seite der gnostischen Systeme in der nach unten gehenden Richtung ist, ist auf der andern in entgegengesetzter Richtung Christus. Wie es abwärts geht, muss es auch wieder aufwärts gehen, und die gnostischen Systeme beurkunden ihren christlichen Charakter nicht blos dadurch, dass sie Christus diese bestimmte Stelle in dem Organismus ihres Systems geben, sondern auch durch das grosse Gewicht, das sie auf diese Seite desselben legen. Der Wendepunkt des durch seine verschiedene Momente sich hindurchbewegenden Systems liegt in Christus. Alles, was in irgend einer Beziehung dazu dient, das Eine mit dem Andern zu vermitteln, den Zusammenhang des Ganzen aufrecht zu erhalten, das Abgerissene wieder anzuknüpfen, das Abgefallene zurück zu bringen, aus der untern Welt zur obern zu gelangen, überhaupt alles dahin zu führen, wo die Vollendung

und der Abschluss des ganzen Weltverlaufs liegt, alles diess knüpft sich an die Namen Christus und Jesus und die mit ihnen verwandten Begriffe. In ihnen liegt das Ziel, nach welchem die ganze Weltentwicklung strebt. Was ursprünglich nur eine Erlösung im sittlich religiösen Sinne ist, ist in den gnostischen Systemen die Wiederherstellung und Vollendung der gesammten Weltordnung. Wie Christus schon in der Aeonenwelt die gestörte Harmonie wieder herstellt, als zusammenhaltendes, befestigendes und einigendes Princip wirkt, so hat der durch die Maria geborene Jesus, der Soter in diesem bestimmten Sinne, in der untern Welt dieselbe Aufgabe der διόρθωσις oder ἐπανόρθωσις, wie die Gnostiker ihren Begriff der Erlösung bezeichnen. Christus ist nicht sowohl Heilsprincip, als vielmehr allgemeines kosmisches Princip. Wie das System der gnostischen Weltanschauung auf der einen Seite, auf welcher der Hervorgang des Endlichen aus dem Absoluten angeschaut und begriffen werden soll, seine Richtung von oben nach unten nimmt, und immer tiefer herabgeht, bis es zuletzt auf den Punkt kommt, auf welchem der allgemeine Umschwung erfolgen muss, so begreift das Christenthum alles in sich, was auf der andern entgegengesetzten Seite in der Richtung von unten nach oben liegt. Die Anknüpfungspunkte und Elemente einer solchen Auffassung des Christenthums enthält auch schon der paulinische Lehrbegriff, wenn Adam und Christus an der Spitze der beiden grossen Weltperioden stehen, und als die beiden Principien des Psychischen und des Pneumatischen, des Todes und des Lebens, einander gegenüber gestellt werden, wenn Christus es ist, durch welchen als den Sieger über Sünde, Tod und Hölle Gott alles so unterworfen wird, dass Gott zuletzt ist Alles in Allem. Noch verwandter ist, aber ohne Zweifel schon durch die Einwirkung der Gnosis selbst, die auf einen so hohen und allgemeinen Standpunkt sich stellende Christologie der beiden Briefe an die Epheser und Kolosser. Allein nur in den gnostischen Systemen ist Christus in einen Zusammenhang hineingestellt, in welchem seine Erscheinung und Wirksamkeit, oder das Christenthum überhaupt, nur aus dem Gesichtspunkt eines Processes aufgefasst werden kann, in welchem die Weltentwicklung von Anfang bis zu Ende ihren bestimmten, durch den Gegensatz der Principien bedingten Verlauf nimmt.

Ehe das Wesen der Gnosis weiter entwickelt werden kann, sind die verschiedenen Sekten, Formen und Systeme derselben in ihrer geschichtlichen Folge kurz zu überblicken.

Der erste bekannte christliche Gnostiker ist der Judenchrist Cerinth, bei welchem auch nach der neuen Quelle für unsere Kenntniss der gnostischen Lehren [1]) das Charakteristische der Gnosis schon darin hervortritt, dass er die beiden Begriffe Gott und Weltschöpfer von einander trennte. Die Welt sei, soll er gelehrt haben, nicht durch das erste Wesen entstanden, sondern durch eine von dem allgemeinen Princip getrennte Macht, welche den über alles erhabenen Gott nicht kannte. Das christliche Element seiner Gnosis drückt sich in der Behauptung aus, Jesus sei der natürliche Sohn Josephs und der Maria gewesen, von den übrigen Menschen nur dadurch verschieden, dass er gerechter und weiser als sie war, nach der Taufe sei auf ihn Christus, der Sohn des höchsten Gottes, in der Gestalt einer Taube herabgekommen, er habe den unbekannten Vater [2]) verkündigt, zuletzt aber habe Christus ihn wieder verlassen, und während Jesus litt und auferweckt wurde, sei Christus leidenslos geblieben.

Nach den Kirchenvätern soll der Magier Simon der erste Gnostiker, der Stammvater aller gnostischen Sekten gewesen sein, eine Behauptung, deren völlige Grundlosigkeit schon daraus erhellt, dass, wenn Simon wirklich der Urheber aller der Lehren gewesen wäre, welche die Kirchenväter ihm zuschreiben, der Ursprung der Gnosis in eine Zeit zurück datirt werden müsste, welche allen geschichtlichen Data zufolge demselben noch sehr fern liegt. Der Magier Simon der Kirchenväter ist, wie schon bemerkt worden ist, eine durchaus apokryphische und mythische Gestalt, in welcher man nur eine Personification der Gnosis sehen kann. In dem Vorgeben, er sei selbst der höchste Gott, erscheint er selbst nur als der Träger der in ihm personificirten gnostischen Idee des Urwesens. Die Grundanschauung der Gnosis aber, die in ihm und der ihm beigegebenen Helena mythisch symbolisirt werden soll, ist die gnostische Idee der Syzygie. Indem die Gnosti-

---

1) Philos. 7, 33. S. 256 f. Vgl. Iren. 1, 25.

2) τὸν γνωστὸν πατέρα heisst es Philos. S. 257, es muss aber ἄγνωστον heissen, nach Irenäus a. a. O.

und der Abschluss des ganzen Weltverlaufs liegt, alles diess knüpft sich an die Namen Christus und Jesus und die mit ihnen verwandten Begriffe. In ihnen liegt das Ziel, nach welchem die ganze Weltentwicklung strebt. Was ursprünglich nur eine Erlösung im sittlich religiösen Sinne ist, ist in den gnostischen Systemen die Wiederherstellung und Vollendung der gesammten Weltordnung. Wie Christus schon in der Aeonenwelt die gestörte Harmonie wieder herstellt, als zusammenhaltendes, befestigendes und einigendes Princip wirkt, so hat der durch die Maria geborene Jesus, der Soter in diesem bestimmten Sinne, in der untern Welt dieselbe Aufgabe der διόρθωσις oder ἐπανόρθωσις, wie die Gnostiker ihren Begriff der Erlösung bezeichnen. Christus ist nicht sowohl Heilsprincip, als vielmehr allgemeines kosmisches Princip. Wie das System der gnostischen Weltanschauung auf der einen Seite, auf welcher der Hervorgang des Endlichen aus dem Absoluten angeschaut und begriffen werden soll, seine Richtung von oben nach unten nimmt, und immer tiefer herabgeht, bis es zuletzt auf den Punkt kommt, auf welchem der allgemeine Umschwung erfolgen muss, so begreift das Christenthum alles in sich, was auf der andern entgegengesetzten Seite in der Richtung von unten nach oben liegt. Die Anknüpfungspunkte und Elemente einer solchen Auffassung des Christenthums enthält auch schon der paulinische Lehrbegriff, wenn Adam und Christus an der Spitze der beiden grossen Weltperioden stehen, und als die beiden Principien des Psychischen und des Pneumatischen, des Todes und des Lebens, einander gegenüber gestellt werden, wenn Christus es ist, durch welchen als den Sieger über Sünde, Tod und Hölle Gott alles so unterworfen wird, dass Gott zuletzt ist Alles in Allem. Noch verwandter ist, aber ohne Zweifel schon durch die Einwirkung der Gnosis selbst, die auf einen so hohen und allgemeinen Standpunkt sich stellende Christologie der beiden Briefe an die Epheser und Kolosser. Allein nur in den gnostischen Systemen ist Christus in einen Zusammenhang hineingestellt, in welchem seine Erscheinung und Wirksamkeit, oder das Christenthum überhaupt, nur aus dem Gesichtspunkt eines Processes aufgefasst werden kann, in welchem die Weltentwicklung von Anfang bis zu Ende ihren bestimmten, durch den Gegensatz der Principien bedingten Verlauf nimmt.

Princip gedacht ist, so ist auch das in ihm enthaltene differenzirende Princip geistiger Art, es ist der Gedanke, die denkende Thätigkeit des höchsten Wesens, die ἐπίνοια. Mythisch personificirt ist sie in der dem Simon zur Seite stehenden Helena, nach der Weise der Gnostiker, die bildlichen Formen zur Darstellung ihrer speculativen Ideen auch aus der griechischen Mythologie zu entlehnen [1].

Die ältesten gnostischen Sekten sind ohne Zweifel diejenigen, welche ihren Namen nicht von einem bestimmten Sektenstifter haben, sondern in ihm nur den allgemeinen Begriff der Gnosis ausdrücken. Ein solcher Name ist der der Ophiten oder Naassener. Ophiten, Schlangenbrüder, werden die Gnostiker genannt, zwar nicht nach der Schlange, mit welcher die Kirchenväter die Gnosis verglichen, um das gefährliche Gift ihrer Lehre zu bezeichnen und sie als die vielköpfige, immer wieder ein neues Haupt erhebende Hydra darzustellen, sondern weil ihnen die Schlange, die schon bei dem Sündenfall als das intelligente Wesen erscheint, das mit seiner Dialektik Gutes und Böses so in einander zu verflechten weiss, dass damit der im Antagonismus der beiden Principien sich entwickelnde Process der Weltgeschichte seinen Anfang nahm, das Symbol ihres höheren Wissens selbst war. Die ersten Priester und Vorsteher des Dogma waren, wie der Verfasser der Philosophumena sagt, die sogenannten Naassener, wie sie mit dem hebräischen Namen der Schlange bezeichnet werden, darauf nannten sie sich Gnostiker, weil sie behaupteten, allein die Tiefen zu erkennen, und von diesen aus theilte sich die Eine Häresie in verschiedene Zweige, indem sie in verschiedenen Dogmen dasselbe lehrten. Nach Irenäus und Epiphanius hatten sie ein durch verschiedene Momente durchgeführtes, dem valentinianischen sehr ähnliches System [2]. Einfacher erscheint ihre Lehre in den Philosophumena. Wie angeblich Simon, bestimmten auch sie das Ur-

---

objectirt hat, geht er aus dieser Selbstentäusserung in die Einheit des Princips zurück).

1) Philos. 6, 19. wird von Simon gesagt, dass er ὁ μόνον τὰ Μωσέως κακοτεχνήσας εἰς ὃ ἐβούλετο μεθηρμήνευσεν, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. Er repräsentirt auch darin ganz das alles durch allegorische Erklärung an sich ziehende Wesen der Gnosis. Vgl. die christliche Gnosis S. 305 f.

2) Vgl. die christliche Gnosis S. 171 f.

wesen als ein mannweibliches, nannten es aber Mensch und Menschensohn, oder Adamas (Adam), und unterschieden in ihm die drei Prinzipien, das geistige, psychische und materielle. Mit der Erkenntniss des Menschen sollte die gnostische Vollkommenheit beginnen, um mit der Erkenntniss Gottes zu enden [1]. Dem Urmenschen stellten sie Jesum gegenüber. Alles, was der Urmensch in sich vereinigte, das Geistige, Psychische und Materielle, sei, behaupteten sie, zusammen auf den Einen Menschen, den von der Maria geborenen Jesus, herabgekommen. Gleicher Art sind die bisher nur dem Namen nach bekannten Peraten, mit deren Lehre erst der Verfasser der Philosophumena die Geschichte dieser Häretiker bereichert [2]. Sie nahmen drei Principien an, das erste ist das ungezeugte Gute, das zweite das selbsterzeugte Gute, das dritte das erzeugte. Alles ist dreifach getheilt, und Christus ist der Inbegriff aller Dreitheilungen. Aus den zwei obern Welten, der ungezeugten und selbsterzeugten, seien in diese Welt, in welcher wir sind, die Samen aller möglichen Kräfte herabgekommen, aus der Ungezeugtheit sei nun auch Christus von oben her gekommen, um durch seine Herabkunft alles, was dreifach getheilt ist, zu retten, durch ihn wird alles, was von oben nach unten gekommen ist, zurückkehren. Die dritte Welt muss zu Grunde gehen, die beiden obern Welten aber sind unvergänglich. Als Stifter der peratischen Härese werden genannt Euphrates, der Peratiker, und Kelbes der Karystier, der Name scheint sich aber vielmehr darauf zu beziehen, dass die Peraten als die, welche allein wissen, was das nothwendige Gesetz des Entstandenen ist, und auf welchen Wegen der Mensch in die Welt gekommen ist, auch allein die zu sein behaupteten, welche die Vergänglichkeit überwinden können (διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν) [3]. Das Princip des Vergänglichen setzten sie in das Wasser. Diess ist der Tod, sagten sie, welcher die Aegyptier im rothen Meere ergriff. Alle Unwissenden aber sind Aegyptier. Deswegen soll man Aegypten verlassen, d. h. den Leib. Den Leib betrachteten sie als ein kleines Aegypten, und

1) Philos. 5, 6. S. 95: Ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.

2) Philos. 5, 12. S. 123 f.

3) Philos. 5, 16. S. 131.

verlangten, dass man durch das rothe Meer, d. h. das Wasser der Vergänglichkeit, das Kronos ist, hindurchgehe, und in die Wüste sich begebe, d. h. über die zeitliche Welt hinaus dahin gelange, wo alle, die Götter des Verderbens und der Gott des Heils, zusammen sind. Die Götter des Verderbens sind die Sterne der veränderlichen Welt, welche alles Werdende der Nothwendigkeit unterwerfen. Moses nannte sie die stechenden Schlangen der Wüste, welche die tödteten, die das rothe Meer zurückgelegt zu haben meinten. Den in der Wüste Gestochenen zeigte er die wahre Schlange, die vollkommene, wer an sie glaubte, wurde in der Wüste nicht gestochen. Niemand kann die retten, die aus dem Lande Aegypten ausziehen, d. h. aus dem Leibe und aus dieser Welt, als allein die vollkommene Schlange. Wer auf sie seine Hoffnung setzt, wird von den Schlangen der Wüste nicht vernichtet, d. h. von den Göttern der zeitlichen Welt. Die Bedeutung, welche die Schlange in mehreren Stellen des Alten Testaments hat, als heilskräftiges Symbol in der Wüste, als der wunderthätige Stab des Moses in Aegypten (2 Mos. 4, 17.), und vor allem in der Geschichte des Sündenfalls [1]), stellte sie in den Augen der Gnostiker so hoch, dass sie in ihr eines ihrer höchsten Principien anschauten. Die Schlange war dasselbe, was der Sohn war. Zwischen dem Vater auf der einen und der Materie auf der andern Seite ist der Sohn, der Logos, die Schlange, die sich immer sowohl gegen den bewegungslosen Vater, als die sich bewegende Materie bewegt, bald wendet sie sich zum Vater und nimmt seine Kräfte in sich auf, bald wendet sie sich mit diesen Kräften zu der Materie, und die formlose Materie prägt die Ideen vom Sohne in sich aus, welche der Sohn vom Vater in sich ausgeprägt hat. Und wie die Schlange die Vermittlerin zwischen dem Vater und der Materie ist, um die Kräfte der obern Welt in die untere herabzubringen, so ist sie, oder der Sohn, auch allein das rettende, die Rückkehr bewirkende Princip [2]) Der wesentliche Inhalt dieser Lehren, die sich immer wieder auf dieselben Probleme, die Einheit, Zweiheit, Dreiheit der Principien, ihre Gegensätze und ihre Vermittlung, die Herabkunft aus der oberen Welt in die un-

1) Philos. S. 133: *ὁ καθολικὸς ὄφις ἕτος ἔστιν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος.*
2) Philos. S. 135 f.

tere und die Rückkehr aus der untern in die obere beziehen, ist so allgemein, dass sie längst vor dem Ursprung der specifisch christlichen Gnosis vorhanden sein konnten, und so erst in der Folge, je mehr sie in der allegorisirenden und synkretistischen Anschauungsweise sich erweiterten, ihre christliche Färbung und Modification erhielten. Es ist durchaus das zerflossene und zerfahrene, an alles Mögliche sich anhängende, in dem ganzen bunten Gemisch der alten Symbole und Mythen immer wieder einen neuen Ausdruck für die allgemeine Grundanschaung suchende Wesen der Gnosis, das uns in den angeblichen Lehren der Ophiten, der Gnostiker, der Peraten, der Sethianer (auch dieser Name gehört in dieselbe Reihe) besonders in einer Darstellung, wie die der Philosophumena ist, entgegentritt.

Die Gnosis in ihrer ausgebildeteren Gestalt, ihrer strengeren Haltung und durchgeführteren Konsequenz, in der Form, in welcher das Christliche ein so wesentlich organischer Bestandtheil des ganzen Systems ist, dass es davon nicht getrennt werden kann, stellt sich uns erst in den Systemen dar, welche uns unter dem Namen ihrer Urheber bekannt sind. Die bedeutendsten sind die der drei berühmten gnostischen Sektenhäupter, Valentin, Basilides, Marcion. Der Anfang dieser Hauptperiode der Gnosis fällt in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts. Die bewährtesten Zeugnisse über den Ursprung der Gnosis stimmen darin überein, dass die Stifter der gnostischen Häresen im Zeitalter Trajans und Hadrians auftraten [1]. Basilides soll um das J. 125 in Alexandrien gelebt, Valentin um das J. 140 von Alexandrien nach Rom sich begeben haben. Um dieselbe Zeit kam ebendahin aus Sinope in Pontus Marcion, man setzt die Periode seiner römischen Wirksamkeit in die Jahre 140—150. Auch schon diese äussern Data, Alexandrien als Vaterland mehrerer Gnostiker und der gemeinsame Zug nach Rom bei so bedeutenden Sektenhäuptern, wie Valentin und Marcion, sind für die Geschichte der Gnosis sehr beachtenswerth.

Das tiefsinnigste dieser Systeme und zugleich dasjenige, das uns am genauesten bekannt ist, ist das des Gnostikers Valentin, oder da sich nicht bestimmen lässt, was ihm selbst oder seinen Schülern angehört, das valentinianische. Es ist ganz darauf ange-

1) Hegesippus bei Eusebius K.G. 3, 32. Clemens von Alex. Strom. 7, 17.

legt, die Aeonenwelt nach ihren Zahlen und Kategorien auszumessen. Die Gesammtzahl der Aeonen ist dreissig, sie theilen sich aber in mehrere Grundzahlen, eine Achtzahl, Zehnzahl, Zwölfzahl, immer aber sind es zwei Aeonen, welche zusammengehören und ein Aeonenpaar bilden, da die Idee der Syzygie auch hier einer der Grundbegriffe ist, auf welchen das System beruht. Nur ob auch mit dem höchsten Wesen selbst ein weiblicher Aeon zusammenzudenken sei, scheint unter den Schülern Valentins eine verschieden beantwortete Frage gewesen zu sein. Die Einen wollten den Vater schlechthin allein haben, die Andern hielten es für unmöglich, dass aus einem Männlichen allein etwas habe entstehen können, und gaben daher dem Vater des Alls, um Vater werden zu können, die Stille (σιγή) als σύζυγος bei. Aber auch diese Stille ist nur ein Ausdruck für den abstrakten Begriff seiner absoluten Einheit oder seines Alleinseins. Da er jedoch die Einsamkeit nicht liebte und ganz Liebe war, die Liebe aber nicht Liebe ist, wenn es nicht auch einen Gegenstand der Liebe gibt, so hatte der Vater den Drang in sich, das Schönste und Vollkommenste, das er in sich hatte, zu erzeugen und hervorzubringen. So erzeugte er allein, wie er war, den Nus und die Aletheia, die Dyas, welche die Mutter aller Aeonen innerhalb des Pleroma ist. Der Nus und die Aletheia selbst erzeugten den Logos und die Zoë, und diese beiden den Anthropos und die Ekklesia. Um den vollkommenen Vater durch eine vollkommene Zahl zu verherrlichen, erzeugten der Nus und die Aletheia zehen Aeonen, der Logos und die Zoë aber konnten nur die unvollkommene Zahl von zwölf Aeonen aus sich hervorgehen lassen. Wie sich auch die Valentinianer das Verhältniss dieser Zwölfzahl und Zehnzahl gedacht haben mögen, die Hauptreihe der Aeonen bilden in jedem Falle die sechs Uräonen, der Nus und die Aletheia, der Logos und die Zoë, der Anthropos und die Ekklesia, das Hauptmoment der weiteren Entwicklung des Systems aber liegt in dem bekannten, auf die Sophia sich beziehenden Mythus. Die Sophia ist die zwölfte der Zwölfzahl, die jüngste der acht und zwanzig Aeonen und als schwächstes und äusserstes Glied der ganzen Aeonenreihe ein weiblicher Aeon. Je grösser aber in ihr der Abstand von dem Urprincip war, um so mehr kam in ihr die Grösse des Abstands zum Bewusstsein, daraus entstand in ihr der Drang, sich unmittelbar, durch Ueberspringung aller Mittelglieder, mit dem Urwesen

zu verbinden, sie sprang in die Tiefe des Vaters zurück, und wollte allein für sich, wie der Vater, nichts Geringeres als der Vater erzeugen, ohne zu wissen, dass nur der Ungezeugte als das Princip des Ganzen, als die Wurzel, die Tiefe, der Abgrund, allein für sich zu erzeugen im Stande ist. Nur im Ungezeugten ist alles zugleich, im Erzeugten aber bringt das Weibliche die Substanz hervor und das Männliche formt die vom Weiblichen hervorgebrachte Substanz. So war das von der Sophia Erzeugte nur ein ἔκτρωμα, wie es die Valentinianer nannten. Innerhalb des Pleroma war Unwissenheit in der Sophia, und Formlosigkeit in ihrem Erzeugniss, es entstand Verwirrung im Pleroma, die ganze Aeonenwelt war in Gefahr, formlos und mangelhaft zu werden und zuletzt dem Verderben anheimzufallen. Alle Aeonen flüchteten sich mit der Bitte zum Vater, die über ihr Erzeugniss betrübte Sophia zu beruhigen. Der Mythus will, wie leicht zu sehen ist, den Hervorgang des Endlichen aus dem Absoluten erklären, das Endliche kann nur aus dem Absoluten entstehen, und doch verträgt sich das Endliche nicht mit dem Begriff des Absoluten. Wenn nun auch das Endliche schon mit dem Begriff der Syzygie und der Erzeugung in das Absolute selbst gesetzt ist, so soll doch in der Reihe der Aeonen, in welcher Aeonen von Aeonen erzeugt werden, der dadurch gesetzte Unterschied immer wieder als ein mit der Einheit sich ausgleichender gedacht werden, endlich aber muss es doch, wenn anders das Endliche als solches entstehen soll, zu einem nicht weiter vermittelten Bruch mit dem Absoluten kommen. Es ist also in dem Absoluten selbst zu einem Bruch, einem Riss, einer die Absolutheit des Absoluten in Frage stellenden Spaltung gekommen und die weitere Aufgabe kann nun nur sein, einerseits trotz dieses Bruchs den Begriff des Absoluten in seiner Reinheit aufrecht zu erhalten, andererseits das Endliche von ihm abzulösen und auszuscheiden. Hier ist nun schon der Punkt, wo die specifisch christliche Idee der Wiederherstellung in das System eingreift. Aus Mitleiden mit den Thränen der Sophia und aus Rücksicht auf die Bitte der Aeonen befahl der Vater eine neue Projektion und die Dreissigzahl der Aeonen wurde dadurch voll, dass der Nus und die Aletheia Christus und den heiligen Geist hervorgehen liessen, um das ἔκτρωμα zu formen und abzutrennen, und die Sophia zu trösten und zu beruhigen. Christus trennte das formlose ἔκτρωμα von den gesamm-

ten Aeonen, damit der Anblick seiner Formlosigkeit nichts Störendes für die vollkommenen Aeonen hätte, und damit es überhaupt für sie nicht mehr sichtbar wäre, liess der Vater noch einen Aeon hervorgehen, den Stauros, welcher die Grösse und Vollkommenheit des Vaters in sich darstellend und die gesammten dreissig Aeonen in sich zusammenhaltend, der Grenzpfahl des Pleroma sein sollte. Horos heisst er, weil er die Grenze ist zwischen dem draussen befindlichen ὑστέρημα und dem πλήρωμα, Theilhaber (μετοχεὺς), weil auch er Theil hat an dem ὑστέρημα, und Stauros, weil er unwandelbar feststeht, so dass nichts von dem ὑστέρημα auch nur in die Nähe der innerhalb des Pleroma befindlichen Aeonen kommen kann. Ausserhalb des Horos oder Stauros war die sogenannte Ogdoas, die ausserhalb des Pleroma befindliche Sophia. Sobald diese von Christus geformt worden war, sprang er mit dem heiligen Geist in das Pleroma zum Nus und zu der Aletheia zurück, und alle Aeonen waren in Frieden und Einigkeit. Innerhalb des Pleroma ist also die Harmonie wiederhergestellt, derselbe Process nimmt nun aber seinen weiteren Verlauf ausserhalb des Pleroma, wo die Sophia, getrennt von dem, der sie geformt, aber wieder verlassen hatte, in grosser Furcht sich befand. Sehnsuchtsvoll richtete sie in ihrem Leiden ihre Bitte an ihn, und Christus und die übrigen Aeonen alle hatten mit ihr Mitleiden. An die Stelle von Christus tritt nun Jesus oder der Soter, welcher die gemeinsame Frucht der sämmtlichen Aeonen des Pleroma genannt wird. Christus und die andern Aeonen schickten ihn ausserhalb des Pleroma als σύζυγος der äussern Sophia, um sie von den Leiden zu befreien, die sie in ihrem Verlangen nach Christus erduldete. Er befreite sie dadurch, dass er der verschiedenen Affektionen, in welchen es bestand, sie entäusserte und aus ihnen das Psychische schuf, das Reich des Demiurg. Die psychische Substanz dachten sie sich feurig, sie nannten sie auch den Ort, die Hebdomas, den Alten der Tage, auch der Demiurg ist feuriger Natur, und es gilt von ihm, was Moses sagt (5 Mos. 9, 3): „der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer“. Alles, was das Psychische vom Pneumatischen unterscheidet, macht das Wesen des Demiurgs aus. Es fehlt ihm das intelligente Bewusstsein, ohne dass er weiss, was er thut, wirkt die in der Ogdoas über ihm schwebende Sophia alles in ihm, während er meint, er selbst bewirke durch sich die Schöpfung der Welt, und in dieser Meinung

sagt er: „ich bin Gott, und ausser mir ist kein Anderer" (5 Mos. 32, 39). Der Demiurg ist der Schöpfer der Seelen, welchen er Leiber aus der materiellen und diabolischen Substanz gegeben hat. So wohnt der innere Mensch, der psychische, in dem materiellen Leib, bald ist die Seele für sich, bald mit Dämonen zusammen, bald mit den λόγοι, welche von oben her, von der gemeinsamen Frucht des Pleroma und der Sophia, wie Keime in diese Welt ausgestreut worden sind. Von dem mit der ausserhalb des Pleroma befindlichen Sophia verbundenen Jesus, welcher eigentlich der zweite Christus nach jenem ersten ist, unterscheiden die Valentinianer noch als dritten den durch die Maria geborenen. Wie der erste Christus das Pleroma wieder in Ordnung brachte, der zweite die Ogdoas der Sophia, so soll der dritte dasselbe in der jetzigen Welt thun, was nur dadurch geschehen kann, dass durch ihn, der nicht blos vom Demiurg, sondern auch von der Sophia gekommen ist, das enthüllt wird, was auch vor dem Demiurg noch verhüllt war. Der Demiurg war zwar schon von der Sophia darüber belehrt worden, dass er nicht der alleinige Gott sei, sondern ein höherer über ihm, und das grosse Geheimniss des Vaters und der Aeonen war ihm nicht unbekannt geblieben, allein er hatte es für sich behalten und niemand mitgetheilt. Daher fällt die Offenbarung des Geheimnisses gar nicht in die Sphäre des Demiurg, sondern als es Zeit war, dass der auf dem Bewusstsein der psychischen Menschen liegende Schleier hinweggenommen und alle diese Mysterien ans Licht gebracht wurden, wurde Jesus durch die Maria geboren. Worin anders kann demnach in diesem Zusammenhang das Christenthum bestehen, als darin, dass das, was zwar auch schon der Demiurg wusste, aber nur an sich, oder nur für sich, nun das allgemeine Bewusstsein der Menschheit wird? Erst durch das Christenthum weiss man also, dass der Demiurg nicht der höchste Gott ist, dass über ihm die Aeonenwelt, das Pleroma und der ewige Vater steht, erst mit Christenthum erwacht also das Bewusstsein des Absoluten. Dieses Wissen selbst aber ist nur der Fortgang vom Psychischen zum Pneumatischen. Der Demiurg weiss ja blos desswegen von der über ihm stehenden höhern Weltordnung nichts, weil er blos auf der Stufe des Psychischen steht und das Psychische das Pneumatische nicht in sich aufnehmen kann. Wenn also das, was dem Demiurg noch verhüllt ist, durch Christus enthüllt wird, so ist diess über-

haupt der Fortschritt von der Periode des psychischen Princips zu der des pneumatischen, es geht der Menschheit ein neues höheres Bewusstsein auf, sie wird sich einer höhern, über die irdische hinausliegenden Weltordnung, des an sich Seienden, des Absoluten und seines Verhältnisses zum Endlichen bewusst. Aber zum Psychischen ist ja das Pneumatische selbst erst geworden. Es sind somit zwei einander gegenüberliegende Seiten des Weltentwicklungsprocesses zu unterscheiden, auf der einen versenkt sich das Pneumatische in das Psychische, auf der andern erhebt sich das Psychische zum Pneumatischen. Das Psychische ist nur ein Durchgangsmoment für das Pneumatische, das Pneumatische entäussert sich zum Psychischen, um aus dem Psychischen sich in sich selbst zurückzunehmen. Da das pneumatische Princip der Geist ist in seinem Unterschied von der Materie, so ist die Reihe der Momente, in welchen das Pneumatische zum Psychischen wird und das Psychische zum Pneumatischen, der Process des Geistes mit sich selbst. Der Geist, oder Gott als der Geist an sich, geht aus sich heraus, in dieser Selbstoffenbarung Gottes entsteht die Welt, die in ihrem Unterschied von Gott auch wieder an sich mit Gott eins ist. Wie man aber auch dieses immanente Verhältniss von Gott und Welt betrachten mag, als Selbstoffenbarung Gottes oder als Weltentwicklung, es ist an sich ein rein geistiger, im Wesen des Geistes begründeter Process. Der Geist stellt in den Aeonen, die er aus sich hervorgehen lässt, sein eigenes Wesen aus sich heraus und sich gegenüber, da aber das Wesen des Geistes an sich das Denken und Wissen ist, so kann der Process seiner Selbstoffenbarung nur darin bestehen, dass er sich dessen bewusst ist, was er an sich ist, die Aeonen des Pleroma sind die höchsten Begriffe des geistigen Seins und Lebens, die allgemeinen Denkformen, in welchen der Geist das, was er an sich ist, in bestimmter konkreter Weise für das Bewusstsein ist. Mit dem Wissen des Geistes von sich, dem Selbstbewusstsein des sich von sich unterscheidenden Geistes, ist aber auch schon nicht blos ein Princip der Differenzirung, sondern, da Gott und Welt an sich Eins sind, auch ein Princip der Materialisirung des Geistes gesetzt. Je grösser der Abstand der das Bewusstsein des Geistes vermittelnden Begriffe von dem absoluten Princip ist, um so mehr verdunkelt sich das geistige Bewusstsein, der Geist entäussert sich seiner selbst, er ist sich selbst nicht mehr klar und durchsichtig,

das Pneumatische sinkt zum Psychischen herab, das Psychische verdichtet sich zum Materiellen, und mit dem Materiellen verbindet sich in seinem Extrem auch der Begriff des Dämonischen und Diabolischen [1]). Da aber auch das Psychische an sich pneuma-

---

1) Der wichtigste Punkt des ganzen Systems ist eigentlich der in den Leiden der Sophia veranschaulichte Uebergang vom Pneumatischen zum Psychischen. Es ist die äusserste Qual und Noth des mit sich ringenden, an sich selbst verzweifelnden Geistes, wenn er seiner selbst sich entäussern und etwas anderes werden soll, als er an sich ist. Die Philosophumena enthalten hierüber folgende Stelle S. 191: *ἐποίησεν ἓν ὡς τηλικοῦτος αἰὼν καὶ παντὸς τοῦ πληρώματος ἔκγονος* (Jesus oder der Soter), *ἐκχῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστάτας οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν ἐπιθυμίαν, τὴν δε λύπην ὑλικὴν, τὴν δε ἀπορίαν δαιμόνων, τὴν δὲ ἐπιστροφὴν καὶ δέησιν καὶ ἱκετείαν ὁδὸν καὶ μετάνοιαν καὶ δύναμιν ψυχικῆς οὐσίας, ἥτις καλεῖται δεξιὰ* (vergl. chr. Gnosis S. 134) *ὁ δημιουργὸς, ἀπὸ τοῦ φόβου· τέτεχεν, ὅ λέγει, φησὶν, ἡ γραφὴ Ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου. Αὕτη γὰρ ἀρχὴ τῶν τῆς σοφίας παθῶν· ἐφοβήθη γὰρ, εἶτα ἐλυπήθη, εἶτα ἠπόρησε, καὶ οὕτως ἐπὶ δέησιν καὶ ἱκέτειαν κατέφυγεν.* Es sind also vier Zustände dieses Leidens: aus der Furcht entsteht das Psychische, aus der Betrübniss das Hylische, aus der Verzweiflung das Dämonische, nun folgt noch ein viertes Moment, das von den drei andern sehr verschieden zu sein scheint. Tiefer kann der Geist nicht herabkommen, als wenn er sich zuletzt sogar in das Dämonische verkehrt, ebendesswegen ist nun aber das vierte Moment der Umschwung und Wendepunkt. An der Gränze seiner Selbstentäusserung geht der Geist in sich zurück, nimmt sich in sich selbst zusammen, um den Ausweg aus dieser Pein zu finden. Kann etwas Anderes der Sinn der Worte *ὁδὸς*, *μετάνοια*, *δύναμις* sein? Auch in der von Petermann, Berlin 1851, aus einer koptischen Handschrift herausgegebenen gnostischen Schrift *Πίστις Σοφία* macht das Leiden der Sophia und ihre *μετάνοια* den Hauptinhalt des ersten Theils aus. Jesus steigt nach seiner Himmelfahrt wieder herab, nur um seinen Jüngern die ganze volle Wahrheit von Anfang bis zu Ende offen und unverhüllt mitzutheilen. Er erzählt den Fall der Sophia. Als die *Πίστις Σοφία* in dem dreizehnten der Aeonen war, an dem Ort aller ihrer Schwestern, der *ἀόρατοι*, welche selbst die vier und zwanzig *προβολαὶ* des grossen *ἀόρατος* sind, geschah es auf Befehl des ersten Mysterium, dass sie in die Höhe blickte und das Licht des *καταπέτασμα* des *θησαυρὸς* des Lichts sah. Sie hatte das Verlangen, an jenen Ort zu gehen, vermochte es aber nicht, und statt das Mysterium des dreizehnten Aeon zu thun, richtete sie Hymnen an den Ort der Höhe. Darüber hassten sie alle Archonten der zwölf Aeonen, weil sie in ihren Mysterien nachliess und über ihnen sein wollte. Am meisten hasste sie der grosse *τριδύναμος αὐθάδης*, der der dritte *τριδύναμος* im dreizehnten Aeon ist, und er liess eine grosse Kraft mit einem Löwengesicht aus sich hervorgehen und aus seiner *ὕλη* eine

tischer Natur ist, und Keime des geistigen Lebens überall zurückgeblieben sind, so muss das Pneumatische die materielle Verdunklung des geistigen Bewusstseins auf der Stufe des psychischen Lebens wieder durchbrechen und die Decke abwerfen, die in der Welt des Demiurg auf dem Bewusstsein des Geistes liegt. Die ganze Weltentwicklung ist die Continuität desselben geistigen Processes, es muss daher auch einen Wendepunkt geben, in welchem der Geist aus seiner Selbstentäusserung zu sich selbst zurückkehrt und wieder zum klaren Bewusstsein dessen, was er an sich ist, kommt. Diess ist der gnostische Begriff der christlichen Offenbarung. Die Wissenden im Sinne der Gnostiker, die Pneumatischen, die als solche auch das wahrhaft christliche Bewusstsein in sich haben, sind ein neues Moment des allgemeinen geistigen Lebens, die höchste Stufe der Selbstoffenbarung Gottes und der Weltentwicklung. Diese Periode des Weltverlaufs beginnt mit der Erscheinung Christi und endet zuletzt damit, dass durch Christus und die Sophia alles Geistige in das Pleroma wieder aufgenommen wird. Da Christus, wie auf jeder Stufe der Weltentwicklung, so auch schon in den höchsten Regionen der Aeonenwelt, in welcher alles seinen Ausgangspunkt hat, und von Anfang an auf dieses Resultat des Ganzen angelegt ist, als das wiederherstellende, in der Einheit mit dem Absoluten erhaltende Princip thätig ist, so hat er in der

---

grosse Menge von *προβολαὶ ὑλικαὶ*, die er in die untern Orte in das Chaos schickte, um der *Πίστις Σοφία* nachzustellen und ihr ihre Kraft zu nehmen. Als nun die Sophia die vom *Αὐθάδης* ausgegangene Lichtkraft in der Tiefe sah, glaubte sie, es sei das Licht, das sie in der Höhe gesehen hatte, und aus Begierde nach diesem Licht kam sie in das Chaos herab, wo sie von den *προβολαὶ ὑλικαὶ* des *Αὐθάδης* gepeinigt wird. In ihrer Noth rief sie das Licht, das sie zuerst gesehen hatte, um Hülfe an. Sie hat ihm von Anfang an geglaubt und in ihrem sie nie verlassenden Vertrauen zu der Macht des Lichts, von welchem sie den Namen *Πίστις Σοφία* hat, richtet sie an dasselbe ihre *μετάνοια*. In zwölf *μετάνοιαι* klagt sie ihre Noth und Qual und bittet um Vergebung ihrer Sünden. Auf die zwölf *μετάνοιαι*, die den zwölf Aeonen entsprechen, in welchen sie gefehlt hat, folgt noch eine dreizehnte, weil der dreizehnte Aeon, der *τόπος δικαιοσύνης*, der Ort ist, aus welchem sie herabkam. Mit der dreizehnten *μετάνοια* ist ihre Zeit erfüllt, die Reihe ihrer *θλίψεις* vollendet und sie wird durch den vom ersten Mysterium zu ihrer Hülfe gesendeten Jesus aus dem Chaos in die Höhe zurückgeführt.

Weltanschauung der Gnostiker durchaus die Bedeutung eines absoluten Weltprincips [1]).

Kein anderes System lässt uns in den eigenthümlichen Charakter der Gnosis, den innern Zusammenhang ihrer Weltanschauung und den tiefern geistigen Gehalt des Ganzen so klar hineinschauen, wie das valentinianische. Keines hatte auch eine so grosse Zahl von Anhängern. Die Valentinianer bildeten eine weitverzweigte Schule, und die am meisten hervorragenden Schüler und Nachfolger Valentins, wie namentlich Sekundus, Ptolemäus, Herakleon, Marcus, Colarbasus, haben das System ihrer Schule in verschiedenen Formen der Darstellung weiter bearbeitet.

Unter den dem Valentin und seinen Schülern gleichzeitigen und mit ihnen näher zusammengehörenden Gnostikern war, neben den beiden Syrern Bardesanes und Saturnin, der Aegyptier Basilides, mit seinem Sohne Isidor, der bedeutendste und selbstständigste. Da unsere bisherige Kenntniss seines Systems durch die in den Philosophumena [2]) neu hinzugekommene Quelle sehr bereichert und modificirt wird, so ist es hier um so mehr in seinen Hauptzügen kurz darzustellen.

Wie die Gnostiker überhaupt nicht Ausdrücke genug finden können, um die Idee des Absoluten auszudrücken und es zuletzt doch nur negativ als das über jeden Ausdruck und Begriff Erhabene bestimmen, so stellte Basilides an die Spitze seines Systems das schlechthinige Nichts, um auch von Gott nicht als dem Seienden, sondern dem Nichtseienden zu reden. Es war schlechthin Nichts, nicht Materie, nicht Substanz, nicht Substanzloses, nicht Einfaches, nicht Zusammengesetztes, nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott, schlechthin nichts von allem, was man wahrnehmen oder sich vorstellen kann. Gleichwohl aber hat der nicht seiende Gott eine nicht seiende Welt aus dem Nichtseienden geschaffen, aber freilich nur so, dass auch von diesem Schaffen, oder dem göttlichen Wil-

---

1) Ich habe mich bei dieser Darstellung hauptsächlich an die neue Quelle in den Philos. 6, 29. f. S. 184 f. gehalten. Die Hauptpunkte des Systems treten in ihr sehr klar hervor und ergänzen sich leicht aus der ausführlicheren Darstellung, welche ich nach den andern wesentlich übereinstimmenden Quellen in der chr. Gnosis S. 124 f. gegeben habe.

2) 7, 19. f. S. 250 f. Vgl. Jacobi: Basilidis philosophi gnostici sententias u. s. w. Berlin, 1852.

lensakt alles Positive verneint wird [1]). Wie überhaupt, meinte er, die Ausdrücke, deren man sich bedient, den Dingen, die sie benennen, nicht entsprechen, so kann noch weit mehr, wenn vom Absoluten die Rede ist, alles Positive und Negative nur ein Zeichen dessen sein, was man sagen will. Man sieht deutlich, es wurde dem Basilides nichts schwerer, als der Anfang. Gott ist, und ist nicht, ebenso auch die Welt, sie ist und ist nicht, man weiss nicht, wie sie geworden ist, sie ist schlechthin. Um jede Vorstellung einer Emanation oder Projektion aus Gott zu entfernen [2]), dachte er sich die Welt, wie in der Genesis, als einzig nur durch das Wort des Sprechenden gesetzt, obgleich er sonst auch wieder keinen Anstand nahm, von der Welt als einer göttlichen *προβολή* zu reden. Basilides steht insofern auf einem andern Standpunkt als Valentin, als die Grundanschauung seines Systems nicht sowohl das Herausgehen aus Gott ist, als vielmehr das Zurückgehen in Gott. Ein Hauptbegriff seines Systems ist die Scheidung der Kräfte und Elemente. Geschieden werden kann aber nur, was zuvor gemischt worden ist. Eine ursprüngliche Mischung dessen, was nachher wieder geschieden werden sollte, musste daher auch Basilides annehmen, und man hat in dieser Beziehung immer die *σύγχυσις ἀρχική*, welche Clemens von Alex. ihm beilegt [3]), als charakteristisch für sein System angesehen, ohne recht zu wissen, wie man sie zu nehmen habe. Nach der neuen Quelle für die Kenntniss seiner Lehre können wir sie nur als eines der Postulate seines Systems betrachten, die er machen musste, um überhaupt auf einen Anfang der Entwicklung zu kommen. Was er in der Entwicklung seines Systems sagt: Alles sucht von unten nach oben zu kommen, aus dem Schlechten zum Bessern, nichts aber ist so thöricht, dass es aus dem Bessern nach unten hinabgeht, findet auch hier seine Anwendung. Er konnte nicht erklären, wie es zu einer *σύγχυσις ἀρχική* kam, und doch musste er sie voraussetzen, wenn er die Weltentwicklung aus dem Gesichtspunkt eines Scheidungsprocesses betrachten wollte.

---

1) Philos. S. 231. *Ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. Τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω, φησί, σημασίας χάριν, ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως.*

2) Philos. S. 232: *φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας ὁ Βασιλείδης.*

3) Vgl. die chr. Gnosis S. 211. f.

In diesem Sinne sprach Basilides von einem σπέρμα τοῦ κόσμου, das alles, was zum ganzen Inbegriff der Welt gehört, wie im kleinsten Keim in sich enthält [1]), und nun erst, nachdem einmal dieser Weltembryo als Weltprincip aus Gott herausgesetzt ist, nimmt die Weltentwicklung ihren bestimmten Verlauf. Die in der Urwelt enthaltenen göttlichen Keime nannte Basilides die Sohnschaft (υἱότης), [2]), in welcher er wieder drei verschiedene Bestandtheile unterschied. Der feinste Theil kehrt sogleich, sobald es zur ersten Projection des σπέρμα gekommen ist, mit einer Schnelligkeit, welche Basilides mit dem poetischen Ausdruck ὡσεὶ πτερὸν ἢ νόημα [3]) bezeichnet, zu dem Nichtseienden zurück, wohin, von seiner überschwänglichen Schönheit angezogen, jede Natur strebt, die eine so, die andere anders. Der dichtere strebt jenem nach, bleibt aber in dem σπέρμα zurück, doch beflügelt auch er sich auf ähnliche Weise, wie die Seele bei Plato. Das beflügelnde Element ist der heilige Geist, welcher zu diesem Theil der υἱότης sich so verhält, dass beide einander ebenso behülflich sind, wie der Flügel und der Vogel, von welchen keiner ohne den andern sich in die Höhe heben kann. So erhebt sich zwar der Geist und kommt in die Nähe jenes feinsten Theils der υἱότης, aber seine Natur kann die reinste, über alle Namen erhabene Region des nicht seienden Gottes und der υἱότης nicht ertragen, er bleibt daher zurück, wie aber ein mit einer wohlriechenden Salbe gefülltes Gefäss, auch wenn es geleert ist, den Geruch noch behält, so hat auch der heilige Geist gleichsam einen Geruch von der υἱότης, und dieser vom heiligen Geist herabkommende Geruch dringt bis zur formlosen untern Welt herab. Nach diesem ersten und zweiten Aufschwung der υἱότης bleibt der heilige Geist in der Mitte zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt [4]),

1) Philos. S. 231: τὸ δὲ σπέρμα τοῦ κόσμου πάντα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, ὡς ὁ τοῦ συνάπεως κόκκος ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβὼν ἔχει πάσας ὁμοῦ τὰς ῥίζας — ὅτως ἐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον ἐκ ὤν (ὄντα) ἐξ ἐκ ὄντων, καταβαλλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν. Alles war in ihm, aber noch unentwickelt und formlos, daher nennt er diese πανσπερμία eine ἀμορφία τοῦ σωροῦ, S. 239.

2) Die ἐκλογὴ κόσμου bei Clemens von Alex. Vergl. die chr. Gnosis S. 223 f.

3) Hom. Od. VII, 36.

4) Daher das πνεῦμα μεθόριον. Von derselben vermittelnden Thätigkeit (dem εὐεργετεῖν) heisst der Geist bei Clemens von Alex. das πνεῦμα διακονούμενον.

und nachdem diese beiden Theile des Seienden durch eine Feste geschieden sind, reisst sich von dem σπέρμα κοσμικὸν (und der πανσπερμία τοῦ σωροῦ) der grosse Archon, das Haupt der Welt los, welcher, da er nicht weiss, dass über ihm etwas Weiseres, Mächtigeres und Besseres ist, sich für den Herrn, Gebieter und weisen Weltbaumeister hält und alles Einzelne der Welt zu schaffen beginnt. Das Erste war, dass er, weil er nicht allein sein wollte, nach dem Plan, welchen der nicht seiende Gott schon damals entwarf, als er in der πανσπερμία den Grund der Welt legte, aus dem vorhandenen Stoff seiner Welt sich einen Sohn erzeugte, welcher weit besser und weiser als er selbst war. Seine Schönheit überraschte ihn und er setzte ihn zu seiner Rechten. Mit seiner Hülfe schuf er die ätherische Welt, welche als das Reich des grossen Archon Basilides die Ogdoas nannte. Nach der Vollendung dieser bis zum Mond herabgehenden ätherischen Welt, stieg noch ein anderer Archon aus der πανσπερμία auf, der auch grösser ist, als alles unter ihm, mit Ausnahme der noch zurückgebliebenen υἱότης. Sein Ort ist die Hebdomas, und auch er hat einen Sohn, der verständiger und weiser als er selbst ist. Von diesen Welten wird nun noch die Region unterschieden, welche Basilides als die Basis der ganzen Weltentwicklung den σωρὸς und die πανσπερμία nannte. Sie hat keinen eigenen Vorsteher, Ordner oder Demiurg, sondern es genügt für sie der Gedanke, welchen der nicht Seiende bei der Schöpfung in sie hineinlegte. In ihr ist noch die dritte υἱότης zurück, die auch geoffenbart und dahin hinaufgebracht werden muss, wo über den Geist hinaus die beiden ersten Theile sind und der nicht Seiende. Das ist die seufzende und auf die Offenbarung der Kinder Gottes harrende Kreatur, und wir sind, sagte Basilides, diese Kinder, wir die hier noch zurückgebliebenen Pneumatischen. Als nun wir, die Kinder Gottes, um deren Willen die Kreatur seufzte, geoffenbart werden sollten, kam das Evangelium in die Welt, nicht so, dass die selige υἱότης des undenkbaren, seligen, nicht seienden Gottes herabkam, sondern wie der Naphthas aus weiter Entfernung ein Feuer entzündet, so empfing die Gedanken der υἱότης durch die Vermittlung des Geistes der Sohn des grossen Archon. Der Archon erkannte, dass er nicht der Gott des Ganzen sei, sondern den Unnennbaren, nicht Seienden über sich habe. Er ging in sich, erschrak über die Unwissenheit, in welcher er sich bisher befand, und wurde nun von

seinem neben ihm sitzenden Sohn, welcher jetzt Christus genannt wird, darüber belehrt, wer der nicht Seiende ist, was die υἱότης ist, was der heilige Geist, wie das Ganze eingerichtet ist, wohin es zurückgeht. Auch Basilides wandte auf die Furcht, die den Archon ergriff, die Worte an: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου (Prov. 1, 5), und auf die Reue, mit welcher er die Sünde seiner Selbsterhebung bekannte, die Stelle Ps. 31, 5. Dieselbe Belehrung wurde der ganzen Ogdoas zu Theil, und von dieser kam sodann das Evangelium auch zur Hebdomas. Der Sohn des grossen Archon liess das Licht, das er von oben herab von der υἱότης erhalten hatte, dem Sohn des Archon der Hebdomas aufgehn. Dadurch erleuchtet verkündigte er das Evangelium dem Archon der Hebdomas, bei welchem es denselben Eindruck hervorbrachte, wie bei dem Archon der Ogdoas. Nachdem alle diese Regionen mit ihren unendlich vielen ἀρχαί, δυνάμεις und ἐξουσίαι und den 365 Himmeln, deren grosser Archon Abrasax ist, evangelisch erleuchtet waren, musste das Licht auch noch zu der ἀμορφία in der untersten Welt, in welcher wir sind, herabkommen und der gleich einem ἔκτρωμα in der ἀμορφία zurückgelassenen υἱότης das bisher unbekannte Geheimniss geoffenbart werden. So kam das aus der υἱότης durch den Geist in die Ogdoas und von dieser zur Hebdomas gekommene Licht bis zur Maria herab, und ihr Sohn Jesus wurde von ihm erleuchtet. Die Kraft des Höchsten, welche die Maria überschattete, ist die Kraft der κρίσις, der Scheidung. Solange muss die Welt bestehen, bis die ganze zur Hülfe für die Seelen in der ἀμορφία zurückgebliebene υἱότης Jesu nachfolgt und gereinigt zurückgeht, sie wird so fein, dass sie, wie die erste, durch sich selbst sich aufschwingt. Um diese κρίσις und die ἀποκατάστασις, die durch sie bewirkt werden soll, handelt es sich nun noch ganz besonders [1]). Die ganze evangelische Geschichte ist von Anfang an darauf angelegt, dass alles, was ausserhalb der Ogdoas und der Hebdomas noch formlos gemischt ist, durch Jesus geschieden wird. Diese Scheidung geschieht an allem, was noch zurück ist, auf dieselbe Weise, wie sie an Jesus selbst geschehen ist. Sein Leiden hatte keinen andern

1) Philos. S. 244: ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Τῆς ὃν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς.

Zweck als die Scheidung des Gemischten. Das Leidende in ihm war das Körperliche, das er aus der ἀμορφία hatte, dieses kehrte zur ἀμορφία zurück, ebenso kehrte das Psychische aus der Hebdomas zur Hebdomas, das aus der höheren Region des grossen Archon zu diesem zurück, und was vom Geiste war, blieb bei diesem. Die dritte noch zurückgebliebene υἱότης aber schwang sich durch alles diess hindurch zur seligen υἱότης auf. Alles kommt also an seinen Ort wieder zurück, und wenn es an demselben ist, soll es daselbst bleiben, denn unvergänglich ist alles, was an seinem Orte bleibt, vergänglich aber, was seine natürlichen Grenzen überspringt. Daher soll in derselben Epoche, in welcher das Christenthum das bisherige Geheimniss offenbarte, eine grosse Unwissenheit über die ganze Welt gekommen sein, damit in keinem eine widernatürliche Begierde entstehe. Der Archon der Hebdomas weiss nicht, was über ihm ist, damit er nicht nach Unmöglichem verlange, und Trauer und Schmerz empfinde. Dieselbe Unwissenheit ergreift den grossen Archon der Ogdoas. Die allgemeine ἀποπατάστασις besteht daher überhaupt darin, dass alles zu der bestimmten Zeit dahin gelangt, wohin es seiner natürlichen Beschaffenheit nach gehört [1]).

Derselbe Grundgedanke, wie bei Valentin, zieht sich bei Basilides durch das ganze System hindurch. Wie das geistige Princip sich zum Psychischen und Materiellen entäussert, so muss es sich aus dieser Veräusserlichung wieder in sich selbst zurücknehmen. Diess ist der Process der Weltentwicklung, welcher im Christenthum zu seiner Vollendung kommt. Vollendet werden aber kann er nur dadurch, dass die geistigen Naturen dessen, was sie an sich sind, d. h. des an sich seienden, absoluten, überweltlichen geistigen Princips, mit welchem sie auch in ihrem durch das Psychische und Materielle verhüllten und verdunkelten Dasein an sich Eins sind, sich bewusst werden. Dieses Bewusstsein des an sich Seienden, Ueberweltlichen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus. So definirte es daher auch Basilides [2]). Wenn auch

1) Philos. S. 242: καὶ ὅτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκατασταμένων δὲ καιροῖς ἰδίοις.

2) Philos. S. 243: Εὐαγγέλιόν ἐστι κατ' αὐτὸς ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις.

las, was im Christenthum zu seiner Vollendung kam, schon auf den höheren Stufen, durch welche der Weltentwicklungsprocess herabstieg, vorbereitet wurde, so kam es doch erst da, wo die Selbstentäusserung des Geistes ihren äussersten Punkt erreichte, zu seiner vollen Realität. Wie Valentin einen dreifachen Christus unterschied, so hat bei Basilides Jesus den Sohn des Archon der Ogdoas und den des Archon der Hebdomas zu seiner Voraussetzung. Diese drei sind an sich Eins, es ist dasselbe, die einzelnen geistigen Wesen mit dem Urprincip vermittelnde, ihren Zusammenhang mit ihm erhaltende und herstellende und sie zur Einheit zurückführende Princip, und wie bei Valentin steht auch bei Basilides Christus der ihm untergeordnete heilige Geist in derselben Beziehung zur Seite. Die Sophia Valentin's fällt bei Basilides mit Christus und dem heiligen Geist zusammen, sie fehlt bei ihm, weil sein System überhaupt den concreteren Begriff der Syzygie nicht hat. Im Evangelium ist nur allgemein ausgesprochen, was zuvor auch schon da war, aber nur als ein Geheimniss, das je weiter man zurückgeht, um so tiefer verborgen war [1]).

Wenn man die dualistische Weltanschauung als den Grundcharakter der Gnosis betrachtet, so scheint diese Bestimmung auf die beiden Systeme, welche hier als die Hauptrepräsentanten der Gnosis näher entwickelt worden sind, nicht sehr zu passen. Wenn sie auch ihre dualistische Grundlage nicht verbergen können, so tritt sie doch in ihnen so zurück, dass man sie kaum für das Hauptkriterium halten kann, das System des Basilides scheint sogar den gewöhnlichen Schöpfungsbegriff an ihre Stelle zu setzen. Ihren eigentlichen Charakter würde demnach die Gnosis erst in demjenigen System vollends ausgebildet haben, das wir wegen seiner strengern dualistischen Form von den bisher dargestellten unterscheiden, und als eine neue Entwicklungsstufe der Gnosis betrachten müssen. Wenn auch bei Marcion die Hauptsache die

1) In diesem Sinne sagte Basilides S. 238 die Ogdoas sei ἄῤῥητος, die Hebdomas aber ῥητόν. Der Archon der Hebdomas habe zu Moses gesagt: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den Namen des Gottes habe ich ihnen nicht kund gethan (2 Mos. 3, 6.), nemlich des ἄῤῥητος θεός, des Archon der Ogdoas. In der Periode von Adam bis Moses, welche die eigentliche Periode des Archon der Ogdoas ist, πάντα ἦν γυλασσόμενα ἀποκρύφῳ σιωπῇ.

scharfe dualistische Trennung des Gesetzes und des Evangeliums war, so gehört er doch mit vollem Rechte in die Reihe der Gnostiker, da seine Ansicht vom Gesetz und Evangelium auf dem allgemeinen Gegensatz der beiden, seine Weltanschauung bestimmenden Principien beruhte. Es nahm nicht nur eine dem höchsten Gott gleich ewige Materie an, sondern setzte auch den Weltschöpfer, welchen auch er von dem höchsten Gott unterschied, in ein solches Verhältniss zu dem letztern und zu der Materie, dass er nur mit der Materie unter einer und derselben Grundanschauung begriffen werden konnte [1]). Dieser strengere Dualismus hatte aber die Folge, dass Marcions System überhaupt einen von dem der übrigen gnostischen Systeme wesentlich verschiedenen Charakter erhielt. Es hat mit ihnen, abgesehen von den vier Principien, dem höchsten Gott, der Materie, dem Demiurg und Christus sonst nichts gemein, es hat kein Pleroma, keine Aeonen, keine Syzygien, keine leidende Sophia, und da alle diese Wesen nur die Bestimmung haben, den allgemeinen Weltentwicklungsprocess einleitend und vermittelnd auf den Punkt fortzuführen, auf welchem das an sich schon Vorhandene im Christenthum zu seiner Realität und Vollendung kommen soll, so geschieht überhaupt in Marcions System alles auf unvermittelte und unvorbereitete Weise, schroff und plötzlich. Recht absichtlich ist bei ihm alles darauf angelegt, den Zusammenhang des Christlichen mit dem Vorchristlichen völlig zu zerreissen. Das Heidenthum hat ohnediess nichts dem Christenthum Verwandtes, aber auch das Judenthum steht so tief unter dem Christenthum, dass Marcion beide nur aus dem Gesichtspunkt des schroffsten Gegensatzes betrachten kann. Der Demiurg ist nicht blos ein beschränktes und unvollkommenes, sondern ein dem höchsten Gott und Christus feindlich widerstrebendes Wesen [2]). Während bei Valentin und Basilides der Demiurg vor Christus sich beugt und in sich geht, ist er es bei Marcion, welcher den Tod Christi veranstaltet. Sein Hauptprädikat ist zwar der Begriff der Gerechtigkeit, aber Güte und Gerechtigkeit stehen in der Ansicht Marcions so weit auseinander, dass Gerechtigkeit

1) Vgl. die christliche Gnosis S. 276 f.

2) Philos. 7, 31. S. 254: *Κακὸς δ' ἐστὶν, ὡς λέγει, ὁ δημιουργὸς, καὶ τὰ τοῦτο τὰ ποιήματα.*

nur so viel als Strenge und Härte ist. Auch der Begriff der Gerechtigkeit soll nur den Unterschied und Gegensatz des Judenthums und Christenthums bezeichnen, und Marcion hebt daher überhaupt nichts stärker hervor, als das schlechthin Neue, Unmittelbare, Unvorbereitete und Unbegreifliche des Christenthums. Der von Christus geoffenbarte Gott ist ein völlig unbekannter, von welchem man weder in der heidnischen, noch in der jüdischen Welt zuvor auch nur eine Ahnung gehabt hat. Es ergibt sich hieraus, dass die marcionitische Gnosis, wenn wir sie mit derjenigen Form der Gnosis zusammenhalten, deren Hauptrepräsentant Valentin ist, die derselben gerade entgegengesetzte Tendenz hat. In allen denjenigen Systemen, welche zur ersten Form der Gnosis gehören, geht die gemeinsame Richtung dahin, so viel möglich vermittelnde Glieder einzuschieben zwischen den absoluten Anfangspunkt und den Punkt, auf welchem das Christenthum als neues Moment eintritt, sie machen es sich recht absichtlich zur Aufgabe, eine so viel möglich anschauliche und concrete Vorstellung des ganzen Entwicklungsprocesses zu geben, in welchen das Christenthum auf solche Weise eingreift, dass sein ganzes Dasein und Wesen nur aus allem demjenigen, was es zu seiner Voraussetzung hat, begriffen werden kann. Alles diess ist bei Marcion ganz anders, in der gerade entgegengesetzten Richtung sucht er vielmehr aus derselben Sphäre, welche jene Systeme mit ihren idealen Wesen ausfüllen, alles, was für das Christenthum eine vermittelnde Bedeutung haben könnte, zu entfernen, es soll nur der reine Gegensatz festgehalten werden. Und doch, so entgegengesetzt die beiden Richtungen zu sein scheinen, wenn die eine ebenso sehr vermittelnd und anknüpfend als die andere allen Zusammenhang zerreissend und abschneidend ist, es kann der Unterschied nur ein relativer sein, wofern anders das System Marcion's, so gut wie das eines Valentin und Basilides, unter den Gesichtspunkt der Gnosis gehört, es sind nur verschiedene Formen und Modificationen einer und derselben Anschauungsweise. Anders ist es ja auch nicht, wenn man die Sache näher betrachtet. Mag auch der von Christus geoffenbarte Gott noch so plötzlich und unvermittelt erschienen und in die Welt- und Religionsgeschichte eingetreten sein, es ist diess doch nur seine äussere Erscheinung und Offenbarung für das Bewusstsein der Mensch-

heit, welche das absolute Sein des bis dahin unbekannten Gottes zur Voraussetzung hat, und so verschieden auch der Demiurg Marcions von dem der beiden andern Gnostiker ist, so kann doch auch nach Marcions Ansicht der von Christus geoffenbarte Gott nicht eintreten, ehe das Reich des Demiurg, als des Beherrschers der vorchristlichen Weltperiode, ihm vorangegangen ist, und wenn auf diese Weise die ganze Welt- und Religionsgeschichte in diese zwei Perioden sich theilt, von welchen die eine die andere zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, und dieses Verhältniss selbst nur aus einem Princip begriffen werden kann, in welchem der Gegensatz selbst wieder seine Einheit hat, so bleibt das Gemeinsame immer diess, dass alles, was zum Wesen des Christenthums gehört und den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins ausmacht, durch seinen Gegensatz vermittelt werden muss. Es macht somit weder der Dualismus noch der Demiurg für sich das Wesen der Gnosis aus, sondern nur das Verhältniss, in welchem der Demiurg zu Christus steht, dass Christus selbst nicht sein kann, ohne die Voraussetzung des Demiurg. Hierin also ist Marcion so gut Gnostiker als irgend ein Anderer, und wenn wir weiter erwägen, dass der gnostische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification in demselben Sinn, in welchem die alterthümliche Anschauungsweise überhaupt ihre Begriffe zu symbolisiren und zu personificiren pflegte, so sehen wir den Marcion gerade da, wo er in seinem christlichen Bewusstsein von der vorchristlichen Welt nichts wissen will, nur um so fester in ihren Anschauungsformen stehen. Auch er kann sich die vorchristliche Welt in ihrem Unterschied von der christlichen nicht denken, ohne sie in einem Wesen, wie der Demiurg ist, anzuschauen, auch er steht noch auf einem Standpunkt, auf welchem sein christliches Bewusstsein wesentlich durch die allgemeinen Gegensätze seiner Weltanschauung überhaupt bestimmt ist. Nur ist er freilich, was ihn von andern Gnostikern charakteristisch unterscheidet, aber auch nur die Folge des strengen Gegensatzes ist, in welchen er sich zu allem Vorchristlichen setzt, schon im Begriff, aus der transcendenten Sphäre des objectiven Weltbewusstseins, in welcher die Weltentwicklung in dem Gegensatz des Geistes und der Materie, oder des Pneumatischen und des Psychischen, sich bewegt, in die Sphäre des subjectiven Bewusstseins überzugehen, in welcher

r Gang der Weltentwicklung vorzugsweise an den ethischen Beiffen des Gesetzes und des Evangeliums, der Gerechtigkeit und r Güte, der Furcht und der Liebe fixirt wird [1]). Der allgeine gnostische Gegensatz von Geist und Materie steht schon Hintergrund, es ist mehr nur der Gegensatz des Sichtbaren und sichtbaren, welchen Marcion zur Basis seiner Weltbetrachtung er seines religiösen Bewusstseins macht, um Gesetz und Evanlium in ihrer ganzen Weite auseinanderzuhalten.

Wie die Gnosis Marcion's die Aeonen fallen lässt, und den emiurg beibehält, dafür aber den Dualismus um so mehr schärft, fragt sich, ob es nicht noch eine dritte Form gibt, in welcher wohl der Demiurg, welcher in seiner Trennung von dem höchen Gott auch bei Marcion noch am meisten ein heidnisches Geäge an sich trägt, als auch der Dualismus zurücktritt, und doch mer noch etwas Charakteristisches vom Wesen der Gnosis bleibt, enigstens darin, dass das Christenthum gleichfalls aus dem Gechtspunkt des allgemeinen Weltentwicklungsprocesses betrachtet ird. Es gehört hieher das in den pseudoclementinischen Homien enthaltene System, das zwar von den gewöhnlich zur Gnosis erechneten Systemen so verschieden ist, dass man mit Recht fren kann, ob es in ihre Reihe zu stellen ist, auf der andern Seite ber doch auch wieder alle gnostischen Begriffe auf eine solche Veise in sich vereinigt, dass es nur für eine neue Form der Gnois gehalten werden kann.

Wäre freilich die Trennung des Weltschöpfers von dem höchen Gott in der Weise, wie man sie gewöhnlich nimmt, als das auptkriterium der Gnosis anzusehen, so könnte ein System, das ch so ausdrücklich gegen diese Trennung erklärt, wie das pseuclementinische, nicht für gnostisch gehalten werden. Allein an kann jenes Kriterium der Gnosis vollkommen anerkennen, und ch behaupten, dass das System der Homilien durchaus einen iostischen Charakter an sich trägt. Es lautet nicht nur antignoisch, sondern ist auch ganz antignostisch gemeint, wenn die Hoilien mit allem Nachdruck als die Grundwahrheit aller Religion n Satz geltend machen, dass der höchste Gott auch der Welthöpfer sei, und diese beiden Begriffe so unzertrennlich mit ein-

1) Vergl. die chr. Gnosis S. 251. f.

ander verbunden wissen wollen, dass sie sogar sagen, selbst wenn der Weltschöpfer das allerschlimmste Wesen wäre, würde ihm doch allein in jedem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da der Mensch doch nur von ihm sein Dasein haben kann, für das religiöse Bewusstsein des Menschen also die beiden Begriffe Gott und Weltschöpfer schlechthin identisch sind [1]. Man sehe nun aber nur, wie die Homilien diese beiden Begriffe, ungeachtet ihrer Identität, doch wieder trennen. Vor allem ist Gott auch nach den Homilien nicht Schöpfer der Materie, auch sie kennen keine Schöpfung aus Nichts, da auch sie eine ursprüngliche Materie annehmen, nur setzen sie sie in das Wesen Gottes selbst, und lassen sie mit den verschiedenen Substanzen, welche die Hauptgegensätze bildeten, substanziell aus Gott hervorgehen. Auch so weit Gott Weltschöpfer ist, ist er es wenigstens nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung der Sophia. Die mit Gott als Seele stets verbundene Sophia ist das weltschöpferische Princip, durch welches Gott aus sich hervorgeht und die Monas zur Dyas wird. Die Sophia wird daher ausdrücklich die demiurgische Hand Gottes genannt [2], und der Unterschied der Sophia der Homilien von der der gnostischen Systeme wäre somit nur, dass sie nicht von Gott getrennt, sondern in dasselbe immanente Verhältniss zum Wesen Gottes gesetzt wird, in welchem auch die Materie zu ihm steht. Noch analoger wird das System der Homilien den andern gnostischen Systemen dadurch, dass Gott auch nicht der eigentliche Regent der Welt ist, welcher der gnostische Demiurg vorsteht, sondern ein Wesen, das nach einer Seite hin sogar noch in einem schärferen Gegensatz zu Gott steht, als der Demiurg Marcion's. Als die vier Grundstoffe aus Gott herausgetreten waren und sich vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches das Bestreben hatte, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist nirgends her als von Gott, von welchem alles ist, aber seine Bosheit hat es nicht von Gott, sondern diese entstand erst ausserhalb Gott und aus dem eigenen Willen der sich mischenden Grundstoffe, doch nicht gegen den Willen Gottes, ja nicht einmal ohne denselben, da kein Wesen, am wenigsten ein hegemonisches, einer grossen Zahl an-

1) Hom. 18, 22.
2) Hom. 16, 12: χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν.

lerer vorgesetztes, nur zufällig, ohne Gottes Willen, entstehen kann. Eben diesem Wesen, das so weit wenigstens als böses beschrieben wird, hat Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt nebst der Vollstreckung des Gesetzes, oder der Bestrafung des Bösen, übertragen. Die ganze Weltordnung theilt sich daher in zwei Reiche, in die gegenwärtige und die künftige Welt, oder die linke und die rechte Hand oder Kraft Gottes. Dem bösen Herrscher der gegenwärtigen Welt steht der gute der künftigen, oder Christus, gegenüber [1]). Das böse Wesen soll demnach nur nicht ein so schlechthin böses sein, dass es nicht als ein aus Gott hervorgegangenes und die Zwecke Gottes realisirendes gedacht werden kann, das Streben des Systems geht auch hier nur dahin, die dem gnostischen Dualismus entsprechenden Begriffe in der Einheit des Princips so zu begreifen, dass sie durch sie nicht aufgehoben wird. Je mehr aber durch alles diess der Dualismus und der durch denselben bedingte Process der Weltentwicklung beschränkt wird, um so mehr muss man fragen, worin zuletzt noch sein eigentlich gnostischer Charakter besteht? Es hat gleichfalls seinen Weltentwicklungsprocess, aber es hat ihn nur in der Form seiner Syzygien. Den Begriff der Syzygie nehmen die Homilien in einem andern Sinn, als er sonst der Gnosis eigen ist, indem es vorzugsweise der Gegensatz ist, in welchem die Zusammengehörigkeit der eine Syzygie bildenden Begriffe liegt. Das Gesetz des Universums ist das Gesetz des Gegensatzes, oder der Syzygien. Gott selbst, der von Anfang an Eine, hat alles in Gegensätze gespalten, in Rechtes und Linkes, in Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menschen an aber wurde die Ordnung der Syzygien umgekehrt. Wie zuerst das Bessere voranging und das Geringere nachfolgte, so wurde jetzt das Schlechtere das Erste und das Bessere das Zweite. Auf Adam, den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, folgte zuerst der ungerechte Kain und dann erst der gerechte Abel. Adam selbst wurde nach jener ersten göttlichen Ordnung geschaffen. In der Syzygie, die er mit der Eva bildet, geht er als das bessere Glied voran und die Eva folgt als das schlechtere nach. Das Umschlagen der Syzygien ist in diesem System dasselbe, was in dem valentinianischen der Fall der Sophia aus dem Pleroma ist,

1) Hom. 15, 7. 7, 3. 3, 19. 62.

ein in das Ganze der Weltordnung geschehener Riss, welcher irgend einmal geschehen muss, sich aber nicht weiter erklären lässt. Ist das Dasein der Syzygien, die Dualität eines männlichen und eines weiblichen Princips, die Spaltung in Gegensätze, an sich schon ein der Endlichkeit der Welt anhängender Mangel, so wird dieser Mangel, diese schwache Seite des Weltganzen, dadurch um so vorherrschender und überwiegender, dass das Weibliche dem Männlichen vorangeht, das Schlechtere immer das Erste ist, das erst von dem Bessern überwunden werden muss. In dieser Ordnung entwickelt sich daher hier der weltgeschichtliche Process, dessen bewegendes Princip hier nicht der reale Gegensatz des Pneumatischen und Psychischen, sondern der ideelle der wahren und der falschen Prophetie ist. Es gibt eine doppelte Art der Prophetie, eine männliche und eine weibliche, welche beide, wie Wahrheit und Irrthum, oder wie die künftige und die gegenwärtige Welt, sich zu einander verhalten. Das Verhältniss, in welchem die gegenwärtige Welt zur künftigen steht, ist der Typus für die Ordnung, in welcher die Glieder der Syzygien auf einander folgen. Das Kleine ist das Erste und das Grosse das Zweite, wie Welt und Ewigkeit. Die jetzige Welt ist zeitlich, die künftige ewig. Zuerst ist Unwissenheit, dann Erkenntniss. So sind nun auch die Führer der Prophetie geordnet. Denn wie die jetzige Welt weiblich ist und als Mutter der Kinder die Seelen gebiert, die künftige Welt aber männlich ist und als Vater die Kinder aufnimmt, so sind auch in dieser Welt die Propheten, die als Söhne der künftigen Welt mit der wahren Erkenntniss auftreten, die nachfolgenden [1]). Angewandt wird dieses Gesetz der Syzygien auf die Welt- und Religionsgeschichte nur soweit, dass von Adam gesagt wird, er sei zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen wieder erschienen, in Henoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und zuletzt in Christus, in welchem die Syzygie bestimmter hervortritt und in dem Gegensatz zur Anschauung kommt, in welchem er zu seinem Vorläufer Johannes, oder Elias, steht. Beide verhalten sich zu einander, wie Mond und Sonne. Dasselbe Verhältniss wiederholt sich sodann in dem Magier Simon, der schon unter den Jüngern des Täufers der Erste war und nach seinem Tode ganz an seine Stelle

1) Hom. 2, 25.

trat, und dem Apostel Petrus. Derselbe Gegensatz also, welcher in dem Verhältniss der gegenwärtigen und der künftigen Welt sich darstellt, zieht sich durch die gegenwärtige in verschiedenen Formen hindurch, das Schlechtere geht immer als das Weibliche voran und das Bessere folgt als das Männliche nach, aber was ist, wenn sich immer nur derselbe Gegensatz wiederholt und Christus am Ende nur dasselbe ist, was schon am Anfang der mit ihm identische Adam war, das allgemeine Ziel der Entwicklung? Es kann nur darin liegen, dass die gegenwärtige Welt zur künftigen sich aufhebt und in sie übergeht, es geschieht diess aber nicht durch einen Entwicklungsprocess, wie der sonst in den gnostischen Systemen geschilderte ist. Die allgemeine Anschauungsform, welche dem System der Homilien zu Grunde liegt, ist nicht sowohl die Zeit und die Bewegung in der Zeit, als vielmehr der Raum und die Ausdehnung im Raum. Der Eine wahre Gott, welcher in der vollkommensten Gestalt dem All vorsteht, und, als das Herz des Alls, überall, wo er auch ist, in dem Centrum des Unendlichen ist, lässt von sich als dem Centrum sechs Dimensionen ins Unendliche ausgehen, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten. Wenn nun auch gesagt wird, dass er auf diese sechs Dimensionen hinblickend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, in sechs Zeiträumen die Welt vollende, so ist doch die Grundanschauung das Räumliche, das im Raume ruhende Sein. Als der Ruhepunkt alles Daseins hat er in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild, als Anfang und Ende von Allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Das ist das Geheimniss der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunkt von allem, und wer im Kleinen seine Grösse nachahmt, den lässt er in sich zur Ruhe gelangen [1]. Ein in der Zeit sich fortbewegender Weltentwicklungsprocess kommt also hier wenigstens nicht zur Anschauung, und doch bleibt das System der Homilien dem gnostischen Grundcharakter darin treu, dass auch ihm alles durch Gegensätze vermittelt werden muss. Wie schon in Marcion's System der reale Weltentwicklungsprocess durch die ethischen Begriffe, welche den Hauptgegensatz bilden, eine ideelle Bedeutung erhält, und eine dem subjektiven Bewusst-

1) Hom. 17, 7.

sein zugekehrte Richtung nimmt, so hat im System der Homilien die Vermittlung durch Gegensätze ihr wesentliches Moment in der Beziehung auf das subjektive Bewusstsein. Nicht objektiv, sofern die Weltentwicklung an sich keinen andern Verlauf nehmen kann, sondern nur subjektiv, für das Bewusstsein des Menschen, ist die ganze Weltordnung auf das Gesetz der Syzygien gegründet. Als Lehrer der Wahrheit, um dem Menschen die Erkenntniss des Seienden möglich zu machen [1]), hat Gott in der von ihm geschaffenen Natur den Kanon der Syzygien vor Augen gestellt, damit an ihm, als dem höchsten und allgemeinsten Kriterium, die Wahrheit erkannt und der Irrthum unterschieden werden kann. Diesem Kanon zufolge erkennt man den Magier Simon als falschen Propheten daraus, dass Petrus erst nach ihm gekommen ist, und auf ihn folgt, wie Licht auf Finsterniss, Erkenntniss auf Unwissenheit, Heilung auf Krankheit folgt. Zuerst muss das falsche Evangelium durch einen Betrüger kommen und dann erst kann das wahre verbreitet werden zur Widerlegung der kommenden Häresen. Und nach diesem muss wiederum zuerst der Antichrist kommen, und dann erst erscheint der wahre Christus, Jesus, worauf, wenn das ewige Licht aufgeht, alles Dunkel verschwinden wird [2]). Auf diese Weise folgt Gegensatz auf Gegensatz, damit die durch die Gegensätze vermittelte Erkenntniss der Wahrheit immer intensiver und allgemeiner werde. Da die Wahrheit von Anfang an eine und dieselbe ist, selbst zwischen dem Mosaismus und dem Christenthum in der Identität ihres Inhalts kein wesentlicher Unterschied ist, so kann die ganze Entwicklung nur darauf hinzielen, die Wahrheit zur Erkenntniss zu bringen, und in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit einzuführen. Auch das Christenthum macht daher nur dadurch Epoche, dass es durch die Verbreitung des Evangeliums auch unter den Heiden der vollendete Universalismus ist. Darin aber trifft auch dieses System wieder mit der Gnosis zusammen, dass Christus auch hier die Bedeutung eines allgemeinen Weltprincips hat. Der ganze weltgeschichtliche Process, dessen bewegendes Princip das Gesetz der Syzygien ist, hat seine Einheit darin, dass es immer nur derselbe

---

1) Hom. 2, 15: *ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν.*

2) Hom. 2, 17.

Eine wahre Prophet ist, der von Gott geschaffene, mit dem heiligen Geist Christi ausgestattete Mensch, welcher vom Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit den Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft, bis er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen der Arbeit, die er auf sich genommen, mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt [1]).

Der Unterschied zwischen dem System der Homilien und den übrigen gnostischen Systemen besteht in letzter Beziehung darin, dass der gnostische Dualismus durch die strenge Festhaltung des Princips der Einheit eine dem Monotheismus immanente Bedeutung erhält, und die allgemeine Weltanschauung aus der transcendenten Metaphysik der gnostischen Kosmogonie in die Sphäre der Welt- und Religionsgeschichte herabsteigt, um in ihr die Gegensätze zu verfolgen, durch welche die Erkenntniss des an sich Wahren und an sich Seienden vermittelt wird. Der Uebergang dazu ist schon in den ältern Systemen durch den Begriff des Pneumatischen begründet. Das Element der pneumatischen Naturen ist das Wissen, sie sind der von der materiellen und psychischen Verdunklung seines Bewusstseins befreite, selbstbewusste, wissende, das an sich Wahre erkennende Geist. In allen ihren Formen ist die Gnosis die Erkenntniss des Absoluten, das absolute Wissen, nur das Objekt ist verschieden bestimmt, in den ältern Systemen ist es das Absolute überhaupt mit dem Gegensatz der Principien, bei Marcion der Gegensatz des Christlichen und Vorchristlichen, oder des Gesetzes und Evangeliums, in den Homilien der Gegensatz der falschen und der wahren Prophetie.

Man kann die drei Formen der Gnosis, die sich uns aus der bisherigen Entwicklung ergeben haben, auch nach den drei Religionsformen unterscheiden, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bilden. In den ältern Systemen herrscht noch am meisten die symbolisch mythische Anschauungsweise des heidnischen Alterthums vor, das Vorchristliche ist schon die Vorstufe des Christlichen, und es ist zwischen beiden im Grunde nur ein fliessender Unterschied, dem System Marcion's ist es am meisten um den reinen, von allen fremdartigen Elementen gesonderten Begriff des Christlichen zu thun, in dem System der Homilien ist das Christen-

1) Hom. 3, 20.

thum nur das gereinigte und erweiterte Judenthum. Während die ältern Systeme das Judenthum auf eine sehr untergeordnete Stufe setzten, Marcion ihm sogar allen religiösen Werth absprach, ist es dagegen dem System der Homilien die absolute Religion. Diese Bedeutung konnten aber die Homilien dem Judenthum nur vermittelst der Willkür verleihen, mit welcher sie alle Stellen des A. T., auf welche die ältern Gnostiker ihre Degradirung des Judenthums stützten, indem sie in ihnen die Hauptbeweise für ihre Behauptung fanden, dass der Demiurg als der Judengott nur ein schwaches und beschränktes Wesen sei, für falsche Zusätze der Schriften des A. T. erklärten. Wie auf diese Weise die eine Form der Gnosis die Verneinung der andern ist, so stehen sie auch geschichtlich in diesem gegensätzlichen Verhältniss zu einander. Wenn Marcion die Allegorie verwarf, so trat er schon dadurch den ältern Gnostikern, die so Vieles auf die Allegorie bauten, bestreitend entgegen, und gegen seine Lehre selbst erhob sich wieder das System der Homilien. Es leidet keinen Zweifel, dass die Irrlehre, welche die Homilien an dem Magier Simon als eine neue Form des heidnischen Polytheismus bestreiten, die marcionitische Gnosis ist. Indem diese Formen der Gnosis nicht blos geschichtlich auf einander folgten, sondern auch in einem innern Zusammenhang mit einander stehen und sich gegenseitig ergänzen, hat die Gnosis in ihnen ihren Begriff erschöpft und ihren Lauf vollendet. Ist sie wesentlich nichts anders als das Bestreben, die Momente der Religionsgeschichte als das, was sie an sich sind, oder philosophisch aufzufassen, so konnte sie den absoluten Standpunkt, auf welchen sie sich stellte, entweder in einer dem Heidenthum sich so viel möglich annähernden Form des Christenthums, oder im reinen Christenthum, oder in dem mit dem Judenthum identischen nehmen [1]).

---

1) Eine eigene Form der Gnosis, die ohne Zweifel schon einer späteren, den Manichäismus berührenden Zeit angehört, ist noch das System der oben (S. 185) genannten *Πίστις Σοφία*. Der schwierigen Aufgabe, die Hauptideen dieser Schrift in einen klaren Zusammenhang zu bringen, und eine übersichtliche Darstellung des ganzen Systems zu geben, hat sich Köstlin in den Theol. Jahrb. 1854 in der Abh.: Das gnostische System des Buches *Πίστις Σοφία*, auf eine sehr dankenswerthe Weise unterzogen. Es unterscheidet sich dieses System, wie es Köstlin charakterisirt, von andern gnostischen Systemen theils durch seinen monistischen Charakter, theils durch seine praktisch religiöse Richtung.

Noch ist diejenige Seite der Gnosis nicht in nähere Erwägung gezogen worden, die man mit dem Namen des Doketismus zu be-

---

Die Grundanschauung bewegt sich auch hier in dem Gegensatz von Geist und Materie, aber die Materie ist, obgleich unrein, kein ursprünglich böses Princip, das ganze Universum ist auf dem Wege der Emanation entstanden, und die höchste über alle Welten und Himmel unendlich erhabene Region des göttlichen Lichtreichs, in welchem der Ineffabilis mit freiem Willen die in einem Schoose ruhenden, zu eigener für sich seiender Realität hervorstrebenden Lichtwesen aus sich heraustreten lässt, ist sosehr ein rein geistiges Reich vollkommener Gesetzmässigkeit und Harmonie, dass die Sophia aus ihrem Sitze im valentinianischen Pleroma in eine weitere Sphäre herabgerückt ist. Um die Idee des Abfalls vom Unendlichen und der Rückkehr zu demselben handelt es sich auch hier durchaus, und zwar so, dass das Schicksal der Sophia, sowohl ihr Fall als ihre Busse und Erlösung, der vorbildliche Typus für dasjenige ist, was ganz in derselben Weise an der Menschheit sich verwirklichen soll. Die Welt ist nur dazu erschaffen, d. h. mittelst des ersten Mysteriums aus dem Ineffabilis herausgetreten, damit dieses und die übrigen „mysteria purgatores und remissores", d. h. die der Entsündigung der Welt durch Bekehrung und Busse vorstehenden verborgenen Kräfte der Gottheit eben diese ihre entsündigende, auch den Abfall und Widerstand gegen das Gute überwindende Thätigkeit in dem ganzen Umkreis eines durch sie hervorgebrachten unermesslichen Universums verwirklichen und so die ewige Erhabenheit des Göttlichen über alle Endlichkeit, die unendlich versöhnende und beseligende Macht und Lebensfülle des guten Princips zur Darstellung bringen können. Zum Eigenthümlichen des Systems gehört insbesondere auch seine Mysterienlehre. In dem Begriff der Mysterien ist alles dasjenige vereinigt, wovon das Bestehen und Heil der Welt und der Menschheit abhängt, die Mysterien erzeugen, regieren, versöhnen und retten die unter ihnen stehenden Wesen, und das ganze Christenthum ist daher nichts als die durch Christus vermittelte Mittheilung oder Herabführung der Mysterien in die Welt, durch welche diese mit dem Reich des Lichts bekannt gemacht, versöhnt, und auf ewig vereinigt werden soll. Die beiden gleich wesentlichen Grundideen des Systems sind die der Gerechtigkeit und die der Gnade. Entweder durch Bekehrung und Besserung, oder durch völlige Vernichtung muss das Böse verschwinden, und der letzte Zweck des ganzen Weltprocesses, die Reinigung des Universums von allem Unwürdigen und Verkehrten, erreicht werden. So sehr hier die practisch religiöse Frage voransteht und das Ganze darauf berechnet ist, dem Menschen seine Endlichkeit, seine Abhängigkeit von den Mächten des niedern weltlichen Daseins, seine Unfähigkeit zur Erhebung aus derselben ohne eine höhere erlösende Kraft in ihrer ganzen Grösse und Schwere vor Augen zu stellen, ebenso aber auch ihm die Gewissheit zu geben, dass eine erlösende Kraft im Weltall wirklich vorhanden und in Christus erschienen ist, so wesentlich ist doch auch hier

zeichnen pflegt. Auch hier handelt es sich um eine in das Wesen der Gnosis tiefer eingreifende Frage, die für unsere Auffassung noch besonderes Interesse hat. Je allgemeiner, umfassender, überschwänglicher der Gesichtspunkt ist, unter welchen die Gnosis das Christenthum stellt, um so mehr dringt sich die Frage auf, wie sich das gnostische Christenthum zum geschichtlichen verhält, ob nicht durch die Gnosis die Realität der geschichtlichen Thatsachen des Christenthums und der geschichtliche Charakter des Christenthums überhaupt auf eine mit dem christlichen Bewusstsein unverträgliche Weise in Zweifel gestellt wird. Dass diess wirklich geschehen sei, sagt der Name Doketismus, sofern mit demselben überhaupt die Ansicht der Gnostiker vom Christenthum als mehr oder minder doketisch bezeichnet wird. Man versteht unter diesem Namen die Behauptung, dass Christus, wie schon 1 Joh. 4, 2. gesagt wird, nicht im Fleische gekommen sei, d. h. keinen wahren wirklichen Leib, wie ein anderer gewöhnlicher Mensch, gehabt habe [1]. Da nun der Leib die materielle Basis der menschlichen Existenz ist, so liegt darin sogleich das weitere Moment, dass, wenn Christus keinen wahren wirklichen Leib hatte, eben damit auch die Realität der an seine Person geknüpften geschichtlichen Thatsachen und der geschichtliche Charakter des Christenthums in Frage gestellt ist. Alles, was mit dem Leibe geschehen sein soll, ist nichts wirklich Geschehenes, wie namentlich sein Leiden, man meint nur, es sei so geschehen, es ist blos etwas Vorgestelltes, ist nur *δοκήσει* oder *κατὰ δόκησιν*, etwas blos Doketisches [2]. In

---

dieses praktische Interesse durch die gnostisch metaphysischen Grundlagen des Systems bedingt, und es muss sich erst dem Auge der Blick in die unendliche Erhabenheit und Herrlichkeit der überhimmlischen Lichtregion und ihrer Principien eröffnet haben, wenn man die Art und Weise begreifen will, wie das Endliche zum Unendlichen zurückkehrt, oder vielmehr vom Unendlichen selbst, aus dem es hervorgegangen, wiederum mit sich vereinigt und in sich aufgenommen wird. Es steht daher auch dieses System in der nächsten Verwandtschaft mit den zur ersten Hauptform gehörenden Systemen, besonders dem ophitischen, es erhebt sich aber über sie, wie durch seinen sittlichen Geist, so durch seinen vom gnostischen Dualismus und Partikularismus freieren Charakter.

1) Man vgl. die Briefe des Ignatius Ep. ad Smyrn. c. 5: *τὸν κύριον βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.*

2) Ign. a. a. O. c. 2: *Ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπον-*

der Ansicht der gnostischen Systeme von der Beschaffenheit des Leibes Christi und den verschiedenen Modificationen derselben liegt daher auch ihre mehr oder minder abweichende Ansicht von dem Geschichtlichen des Christenthums. Am wenigsten scheint Basilides von der gewöhnlichen Vorstellung von dem Leibe Christi und

---

θέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες. Obgleich der Doketismus zum Charakter der Gnosis überhaupt gehört, ist doch bisweilen auch von Doketen als einer besondern gnostischen Sekte die Rede. Clemens von Alexandrien nennt Strom. 3, 13. den von der Schule Valentin's ausgegangenen Cassian, welcher mit Tatian die Grundsätze der Enkratiten theilte, als den ἐξάρχων τῆς δοκήσεως. Ohne einen Stifter der Sekte zu nennen, führt der Verfasser der Philosophumena im achten Buche die Doketen neben Monoimos, Tatian, Hermogenes, den Quartodecimanern, Montanisten und Enkratiten als eine eigene Sekte auf, die sich selbst den Namen Doketen gegeben habe. Sie dachten sich Gott als erstes Princip unter dem Bilde eines Samens, welcher im unendlich Kleinen das unendlich Grösste in sich schloss. Die Welt wuchs aus Gott wie der Feigenbaum aus dem Samen hervor, und wie der Feigenbaum aus Stamm, Blättern und Frucht besteht, so sind aus dem ersten Princip drei Aeonen entstanden, welche wegen der Vollkommenheit der Zehenzahl sich zu dreissig Aeonen verzehnfachten. Der Erlöser ist das gemeinsame Produkt der sämmtlichen Aeonen und der Ausdruck ihrer Einheit, oder die Einheit des in allem Gewordenen mit sich identischen Princips. Wie es dreissig Aeonen gibt, so nimmt der Erlöser ebenso viele Gestalten (ἰδέας) an. Daher kommt es, dass jede Härese eine andere Vorstellung von dem Erlöser hat und jede den nach ihrer Vorstellung gedachten für den allein wahren hält (διὰ τοῦτο τοσαῦταί αἱρέσεις ζητοῦσι τὸν Ἰησοῦν περιμαχήτως, καὶ ἔστι πᾶσαις οἰκεῖος αὐταῖς, ἄλλῃ δὲ ἄλλος ὑρώμενος ἀπ' ἄλλου τύπου, ἐφ' ὃν ἕκαστα (ἑκάστη) φέρεται, φησίν, καὶ σπεύδει δοκοῦσα τοῦτον εἶναι μόνον, ὃς ἐστιν αὐτῆς συγγενής, ἴδιος καὶ πολίτης etc. 8, 10. S. 268). Es drückt sich somit auch in dieser Lehre der Doketen nur der allgemeine Charakter der Gnosis aus, er ist hier in der Grundanschauung aufgefasst, dass der Objektivität des Einen absoluten Princips gegenüber alles Gewordene nach der Verschiedenheit des Gesichtspunkts, unter welchem es sich in dem vorstellenden Bewusstsein reflectirt, nur eine subjective Vorstellung ist. Der gnostische Doketismus ist mit Einem Worte die Seite der Gnosis, die man, da sie selbst von ἰδέαι spricht, mit um so grösserem Recht Idealismus nennen kann. In ihrem Bestreben, das Absolute zu begreifen, oder das an sich Seiende für das Bewusstsein zu vermitteln, drang sich ihr selbst das Bewusstsein auf, dass sie sich in einem rein phänomenologischen Process bewegt, und mit ihrer Metaphysik über die Subjectivität des Bewusstseins nicht hinauskommt. Gerade da, wo sich ihr die Elemente ihrer Construction zur concreten Realität des Daseins zusammenschliessen sollten, wie in der Person des Erlösers, löste sich ihr das Sein in ein blosses δοκεῖν auf.

seiner Geburt aus der Jungfrau Maria sich entfernt zu haben [1]. Nach Valentin und andern Gnostikern aber sollte er nicht aus der Maria, sondern nur durch (διά) die Maria geboren, durch sie nur wie durch einen Kanal hindurch gegangen, seine Geburt somit eine blosse Scheingeburt gewesen sein [2]. Die Valentinianer schrieben Christus in jedem Falle nur einen psychischen Leib zu, es war aber diess bei ihnen eine sehr streitige Frage, wegen welcher sie sich in zwei Schulen trennten, die anatolische und die italiotische. Die letztere, zu welcher Herakleon und Ptolemäus gehörten, behauptete, der Leib Jesu sei ein psychischer gewesen, und desswegen sei bei der Taufe der Geist auf ihn herabgekommen, die erstere aber (wie namentlich Axionikos und Adresianes) hielt den Leib des Soter für pneumatisch, weil der heilige Geist, d. h. die Sophia und die demiurgisch bildende Kraft des Höchsten, auf die Maria herabgekommen sei [3]. Den entschiedensten Doketismus lehrte Marcion, die ganze Erscheinung Christi ist nach ihm blosser Schein, ein blosses Phantasma, und um ihn mit dem Reiche des Demiurg und dem zu demselben gehörenden materiellen Leben auch nicht in die geringste Berührung kommen zu lassen, sollte er auch nicht einmal zum Schein geboren, sondern unmittelbar vom Himmel auf die Erde herabgekommen sein [4]. Es erhellt schon aus der Zusammenstellung dieser verschiedenen Meinungen der enge Zusammenhang, in welchem der Doketismus der gnostischen Systeme mit ihrem Dualismus steht. Besteht die Erlösung nach der Lehre der Gnostiker in der Befreiung des Pneumatischen von dem Materiellen und Psychischen, so bringt es der Begriff des Erlösers mit sich, dass er selbst von dem Psychischen so wenig als möglich berührt wird [5]. Zur Substanzialität eines menschlichen Leibs gehört auch das Materielle, je abstossender aber der Gegensatz der beiden Principien Geist und Materie ist, um so mehr muss durch das Uebergewicht des Pneumatischen alles Materielle ausgeschlos-

---

1) Auch in den Philos. 7, 26. S. 241 wird Jesus nach der Lehre des Basilides geradezu ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας genannt.

2) Vgl. Tert. adv. Val. c. 27. Theod. Haer. fab. 5, 11.

3) Philos. 6, 35. S. 195.

4) Vgl. die christliche Gnosis S. 255 f.

5) Philos. 7, 31. S. 254: διὰ τοῦτο ἀγέννητος κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς, φησὶν (Marcion), ἵνα μὴ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας.

en werden. Es fehlt daher dem Leibe des Erlösers sehr natürlich lie concrete Realität der menschlichen Existenz, und wenn er leichwohl mit einem menschlichen Leib erschien, so war ein solher Leib eine blosse Vorstellung ohne eine ihr entsprechende Realiät. Was aber vom Leibe Christi gilt, gilt auch von seiner Persönichkeit überhaupt. Wie es dem Leibe Christi an einem materiellen ubstrat fehlt, so fehlt es seiner Persönlichkeit an dem concreten nhalt einer menschlichen Existenz. Ein Wesen, das wie der gnotische Christus zu immateriell ist, um auf der Erde festen Fuss u fassen, und dem organischen Zusammenhang des menschlichen ebens einverleibt zu werden, das den Schwerpunkt seines Selbstewusstseins in der transcendenten Region der Aeonenwelt hat, nd mit Einem Male aus der Höhe herabschwebt, um auf kurze Zeit in der Form eines menschlichen Daseins zu existiren, ist kein menschliches Wesen. Dazu kommt, dass man sich nach der Lehre der Gnosis überhaupt nichts denken kann, was als Wirkung der persönlichen Thätigkeit des Erlösers anzusehen wäre. Das Werk des Erlösers ist die Erlösung, was aber die Erlösung nach der Ansicht der Gnostiker ist, zeigt schon ihre bekannte Behauptung eines *φύσει σώζεσθαι*. Werden die, die selig werden, von Natur selig, d. h. dadurch, dass sie als pneumatische Naturen zuletzt nur wieder in das Pleroma zurückkommen können, so sieht man nicht, was ein Erlöser zu ihrer Seligkeit zu thun nöthig hat. Die Seligkeit ist ja überhaupt nach gnostischer Ansicht nicht durch ein Thun und eine sittliche Leistung bedingt, sondern sie besteht nur im Wissen. Das Wissen als solches, die Erkenntniss des Absoluten, ist selbst Erlösung und Seligkeit [1]. Wenn also in den pneumatischen Naturen das ursprüngliche geistige Princip, das nie ganz erlöschen kann, in seiner allmähligen Entwicklung die materielle und psychische Verdunklung durchbricht, und das Bewusstsein des Menschen so erhellt, dass er sich über die Welt des Demiurg erhebt und seiner Einheit mit dem Pleroma sich bewusst wird, so ist dadurch die höchste Stufe des geistigen Lebens, das als solches auch ein seliges ist, erreicht, und die Erlösung vollbracht. Wenn nun diess auch in den gnostischen Systemen als die That des Erlösers betrachtet wird, so wird in seiner Erscheinung und Wirk-

1) Vgl. die christliche Gnosis S. 139 f. 489 f.

samkeit nur äusserlich angeschaut, was an sich ein innerer Process des geistigen Lebens ist, und was in der unendlichen Vielheit der geistigen Subjecte immer wieder auf dieselbe Weise erfolgt, als derselbe Akt des aus seiner Selbstentäusserung in sich zurückgehenden und zu seinem ursprünglichen Sein sich erhebenden Geistes, ist in Christus, als dem allgemeinen Princip und Träger des geistigen Lebens, in seiner Einheit zusammengefasst. Das Concrete, Individuelle, Persönliche löst sich immer wieder auf in das Allgemeine des Begriffs, der gnostische Christus repräsentirt nur ein Princip, das allen Formen und Entwicklungsstufen zu Grunde liegende geistige Princip. Wie das System der Homilien überhaupt durch seinen strengeren einheitlichen Character von den übrigen gnostischen Systemen sich unterscheidet, so tritt in ihm auch das Princip, das diese Systeme in die verschiedenen Gestalten ihres Christus auseinander fallen lassen, darin bestimmter in seiner Einheit hervor, dass es derselbe Eine Prophet der Wahrheit ist, welcher nur unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Gestalten durch alle Weltperioden hindurchgeht. Welche Bedeutung kann daher auch hier die äussere Erscheinung und die menschliche Geburt Christi haben? Scheint es doch, der gnostische Supranaturalismus wolle in dem System der Homilien seine Maske vollends ganz abwerfen durch die ausdrückliche Erklärung, die äussere Offenbarung sei nichts anders als die immanente Selbstoffenbarung des Geistes. Was den Propheten zum Propheten macht, wird gesagt, ist sein ἔμφυτον καὶ ἀέννaον πνεῦμα [1]), und dieses πνεῦμα wird nicht blos dem Propheten, sondern überhaupt allen Frommen beigelegt. Denn dem Frommen quillt, wird ganz allgemein gesagt[2]), das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Geiste, und in demselben Sinne werden dem Apostel Petrus die Worte in den Mund gelegt: „So wurde auch mir vom Vater der Sohn geoffenbart, daher weiss ich, welche Bedeutung die Offenbarung habe, aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14.), stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiss selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich desshalb selig pries, sagte

1) Hom. 3, 15.
2) Hom. 17, 18.

es mir erst, dass es der Vater war, der diess geoffenbart hatte. Seitdem sah ich ein, was Offenbarung sei, ohne äussern Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden, und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten. Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt." An die Stelle der äussern Offenbarung tritt also eigentlich die innere, die äussere kann nur zum Bewusstsein bringen, was an sich schon als Keim und Princip der Wahrheit in den Geist des Menschen niedergelegt ist, und wir sehen hier in den tiefer liegenden Zusammenhang einer Ansicht hinein, die allen gnostischen Systemen, so verschieden auch ihre äussere Form ist, als inneres Princip zu Grunde liegt. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen musste, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, somit nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist, der heilige Geist Christi, der in den sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, dass er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, dass er nicht immer wieder, sei es durch die innere Kraft seines Princips, sei es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewusstseins wieder gewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur dadurch getrübt und geschwächt worden ist, dass mit ihm auch ein weibliches verbunden ist, das das Uebergewicht erlangt hat, und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so ist dieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene Seite des menschlichen Wesens, weswegen die Homilien selbst die Erscheinungen, in welchen sich die falche Prophetie, oder das dämonische Heidenthum, kund gibt, in letzter Beziehung immer wieder auf ein dem Menschen selbst in-

wohnendes Princip, als ihre eigentliche Quelle, zurückführen. Was daher in Beziehung auf die Weltgeschichte im Grossen Judenthum und Heidenthum sind, sind in Beziehung auf den einzelnen Menschen und die Natur des Menschen an und für sich, die beiden Principien Vernunft und Sinnlichkeit, es ist hier, wie dort, dieselbe Dualität eines männlichen und weiblichen Princips. Es kommt demnach nur darauf an, dem gnostischen Supranaturalismus die symbolisch-mythische Hülle, mit welcher er sich umgeben hat, abzustreifen und die Gestalten, in welchen er seine Begriffe personificirt, als das zu nehmen, was sie an sich sind, so tritt als der eigentliche Kern der gnostischen Weltanschauung ein sehr durchsichtiger, auf das immanente Selbstbewusstsein des Geistes sich gründender Rationalismus hervor. Mag auch das Bewusstsein dieses Rationalismus kein sehr unmittelbares gewesen sein, das Princip desselben liegt an sich im Begriff der Gnosis, und es kann daher auch der Doketismus nur als der Punkt betrachtet werden, auf welchem die an sich in der Gnosis liegende rationelle Tendenz am sichtbarsten zu ihrer äusseren Erscheinung kam. Der Natur der Sache nach kann es nicht anders sein, als dass in demselben Verhältniss, in welchem alles Gewicht auf allgemeine Ideen speculativen oder religiösen Inhalts gelegt wird, die geschichtliche Realität der Thatsachen des Christenthums zurücktritt. Das Factische hat der Idee gegenüber nur eine secundäre Bedeutung, oder wird sogar nur zum bildlichen Reflex der Idee. Diess ist die eigentliche Bedeutung des gnostischen Doketismus, welcher zunächst nur in Beziehung auf den Leib Christi aussagt, was an sich von der Gnosis überhaupt gilt. Wie der Leib Christi die concrete Realität eines menschlichen Leibes nicht hat, so ist der allgemeine Charakter der Gnosis die Verflüchtigung oder Verallgemeinerung des positiven Inhalts des geschichtlichen Christenthums. Das Christenthum wird in die allgemeine Weltanschauung hineingestellt, und als ein Moment des allgemeinen Weltentwicklungsprocesses aufgefasst. Der gnostische Christus ist ein allgemeines Princip, durch welches, wie in den ältern gnostischen Systemen, der reale Process der Weltentwicklung bedingt ist, oder wenigstens, wie in dem System der Homilien, die Erkenntniss der Wahrheit überhaupt. Die Frage, um welche es sich im Christenthum handelt, ist nicht blos die Heilsfrage, wie wird der Mensch selig, sondern

die allgemeine, was ist der Anfang, der Verlauf und das Ziel der Weltentwicklung, oder wie ist es möglich, das Wahre, an sich Seiende, auf absolute Weise zu erkennen? Stand das Christenthum auf dem Standpunkt der Heilsfrage in Gefahr, in dem Partikularismus des Judenthums unterzugehen, so war es auf dem Standpunkt der Gnosis im Begriff, in die Allgemeinheit einer transcendenten Weltanschauung zu zerfliessen. Dem Einen, wie dem Andern, musste die katholisirende Tendenz des Christenthums in der Realisirung der Kirche entgegentreten. Ehe wir jedoch dieser Seite der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche uns zuwenden, zieht der Montanismus unsere Aufmerksamkeit auf sich.

2. Der Montanismus.

Der Gnosticismus und der Montanismus haben darin einen gemeinsamen Berührungspunkt, dass es sich in beiden um eine principielle, auf den Weltverlauf überhaupt sich beziehende Frage handelt. Der Unterschied dagegen ist, dass, wie der Gnosticismus den Anfangspunkt ins Auge fasst, von welchem alles ausgeht, die absoluten Principien, durch welche der Selbstoffenbarungsprocess Gottes und der Gang der Weltentwicklung bedingt ist, im Montanismus der Hauptpunkt, um welchen sich alles bewegt, das Ende der Dinge ist, die Katastrophe, welcher der Weltverlauf entgegengeht. Und nicht minder gehen beide darin auseinander, dass, während der Gnosticismus in den Gesichtskreis der allgemeinsten, durch die spekulativsten Ideen der Zeitphilosophie erweiterten und bereicherten Weltanschauung sich hineinstellt, der Montanismus auf die Sphäre der jüdischen Messiasidee sich beschränkt. Es heben aber nicht nur diese Unterschiede den gemeinsamen Berührungspunkt nicht auf, sondern es haben auch die beiden Erscheinungen, welche wir hier zusammenstellen, auf gleiche Weise die Elemente ihres Ursprungs in der Anschauungsweise des Urchristenthums. Wie schon der Apostel Paulus der gnostischen Weltbetrachtung dadurch sich nähert, dass er die beiden Weltperioden, die vorchristliche und die christliche, unter den Gesichtspunkt allgemeiner, die Entwicklung der Menschheit bedingender Principien stellt, und verschiedene Momente eines in die absolute Einheit Gottes zurückgehenden Weltverlaufs unterscheidet, so wurzelt der

Montanismus ganz in dem urchristlichen, auch von dem Apostel Paulus getheilten Glauben an die Parusie Christi. Es ist daher hier der Ort, auf dem Uebergang zum Montanismus zunächst diesen für das urchristliche Bewusstsein so charakteristischen Glauben in Betracht zu ziehen. Der Glaube an die Parusie Christi und die Reaction gegen eine von diesem Glauben schon abgekommene Weltansicht sind die beiden Hauptmomente, aus welchen der Ursprung und der Charakter des Montanismus zu erklären ist.

Das unmittelbarste und engste Band, das das Christenthum mit dem Judenthum verknüpft, ist die jüdische Messiasidee, und doch liegt in ihr zugleich der schärfste Gegensatz, in welchem Judenthum und Christenthum sich von einander abstossen. Hatte man in Jesus den verheissenen, zur Erfüllung der messianischen Hoffnungen gekommenen Messias zu sehen geglaubt, so schien ja sein Tod alle diese Hoffnungen, ehe er sie erfüllt hatte, auf immer zu zerstören. Allein nur zu bald schloss sich die Kluft, die zwischen dem jüdischen Messiasglauben und der Thatsache des Todes Jesu lag, im Bewusstsein der messiasglaubigen Jünger wieder zusammen. Wenn er auch als der lebende Messias nicht erfüllt hatte, was man von ihm hoffte, so konnte er ja als der Auferstandene und zum Himmel Erhobene vom Himmel wiederkommen, um nun erst alles noch nicht Geschehene zu vollbringen. Die Parusie Christi war ein nothwendiges Glaubenspostulat der ersten Jünger, und je weniger man dem Inhalt des alten Glaubens auch in seiner neuen Form entsagen konnte, um so dringender schien es, dass er schon in der nächsten Zeit in Erfüllung ging. So viele Stellen der neutestamentlichen Schriften bezeugen es, wie sehr dieser Glaube das christliche Bewusstsein der ältesten Zeit beherrschte. War doch in ihm selbst zwischen dem Heidenapostel und dem Verfasser der Apokalypse kein wesentlicher Unterschied. Konnte irgend einer der ersten Verkündiger des Evangeliums die Bestimmung des Christenthums, die allgemeine Weltreligion zu sein, erst in der fernsten Zukunft in Erfüllung gehen sehen, so war es der Apostel Paulus, aber auch ihm steht im Gedanken an die Parusie der Glaube fest, dass schon jetzt alles seinem Ende nahe, und er selbst noch die grosse Katastrophe erleben werde. Ein solcher Glaube trug aber zu sehr seine eigene Widerlegung in sich, als dass er in seiner Stärke und Lebendigkeit sich erhalten konnte. Je länger er uner-

füllt blieb, um so mehr musste er seinen Haltpunkt in dem allgemeinen Zeitbewusstsein verlieren. Wir können schon innerhalb der neutestamentlichen Schriften die verschiedenen Modificationen, die er allmählig erlitt, verfolgen. Welcher grosse Abstand ist zwischen den in dieser Beziehung am weitesten auseinanderstehenden Schriften, der Apokalypse, in welcher dieser Glaube in seiner hellsten Flamme auflodert, und im Chiliasmus seine konkreteste Gestalt hat, und dem zweiten Brief Petri! Wenn der Verfasser des letztern 3, 1. f. schon von Spöttern spricht, die in den letzten Tagen kommen und nach ihren eigenen Lüsten wandelnd sagen: „Wo ist die Verheissung seiner Parusie, seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es vom Anfang der Schöpfung an war", und wenn er selbst, statt den Gegenstand dieses Spottes in Abrede zu ziehen, ihn nur dadurch zu widerlegen sucht, dass er den Glauben an die Parusie in die Anerkennung der allgemeinen Wahrheiten, die ihm zu Grunde liegen, hinüberleitet, so ist hieraus deutlich zu sehen, wie es schon damals mit diesem Glauben stand. Wenn er aber auch nicht mehr allgemeiner Christenglaube war, wenigstens nicht in seiner ursprünglichen Form, so konnte es doch nicht an Solchen fehlen, welche im Gegensatz gegen die Verweltlichung des christlichen Bewusstseins, die sich in dieser Abnahme des Glaubens an die Parusie kund gab, ihn nur um so kräftiger in sich erweckten und mit neuer Begeisterung festhielten. Dass die Montanisten in diese Klasse gehörten, ist einer ihrer hervorstechendsten Züge. Mag auch der Chiliasmus damals noch so sehr allgemeiner Christenglaube gewesen sein, die Montanisten waren in jedem Falle die wärmsten Chiliasten, am Chiliasmus hauptsächlich entzündete sich ihre Schwärmerei, ihre Propheten verkündigten in begeisterten Aussprüchen die mit der Zukunft Christi bevorstehenden Gerichte, das tausendjährige Reich, das Ende der Welt, und malten alles diess in den anschaulichsten Bildern aus. Wie lebhaft sie sich mit dem Gedanken an das nahe Ende der Welt beschäftigten, zeigt der Ausspruch ihrer Prophetin Maximilla, die von sich sagte: „nach mir ist nur noch das Ende der Welt"[1]. Als Chiliasten konnten die Montanisten das Ende der Welt nicht rasch genug herbeikommen sehen, ihr tägliches Gebet war in der Reichsbitte des

1) *Μετ' ἐμὲ οὐκέτι προφῆτις ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.* Epiph. Haer. 48, 2.

Vaterunsers der Ausdruck ihrer chiliastischen Weltansicht, Reich Gottes und Weltende galten ihnen als identische Begriffe [1]). Wenn man also auch innerhalb der ganzen Generation, für welche die Parusie Christi verheissen sein sollte, vergebens auf sie gehofft hatte, den Glauben selbst, dass in der nächsten Zeit mit der Erscheinung Christi das Reich Gottes anbreche, gab man nicht auf, die Montanisten wussten den Ort, wohin das himmlische Jerusalem herabkommen werde, sie hatten sogar schon eine vorbildliche Anschauung seiner Herabkunft vom Himmel gehabt [2]). Je schwächer und lauer der chiliastische Glaube sonst geworden war, bei den Montanisten war er ebendesswegen nur um so stärker und lebendiger. Nur um so enger hängt daher auch mit dem Chiliasmus der Montanisten der nicht minder charakteristische Zug ihrer ekstatischen Prophetie zusammen. Wenn man ganz im Gedanken der Parusie und der Zukunft lebte, und die Ereignisse, die die kommende Weltkatastrophe herbeiführen und begleiten sollte, in der unmittelbarsten Nähe vor sich sah, wie konnte es anders sein, als dass die Anschauung der Zukunft in der Gegenwart von selbst zur Prophetie wurde? Dass aber die Prophetie bei den Montanisten in der Form der Ekstase sich äusserte, ist, so wenig auch sonst die Ekstase etwas ungewöhnliches war, doch gleichfalls sehr bezeichnend für sie. Da die Ekstase nur die Steigerung der Prophetie ist, so war es eine ganz natürliche Analogie, dass in demselben Verhältniss, in welchem der Chiliasmus in den Montanisten einen neue Energie gewann, auch die Prophetie, als der Ausdruck ihrer chiliastischen Begeisterung, einen um so kräftigern Aufschwung nahm, und in der Ekstase das endliche Subjekt in das Verhältniss schlechthiniger Passivität zum göttlichen Princip setzte, wie diess nicht blos in dem

1) Vergl. Tertullian De orat. c 5, wo er über das veniat regnum tuum sagt: Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam pertractum quendam in seculo postulant (wie können Manche verlangen, dass das Reich Gottes sich noch länger in den zeitlichen Weltverlauf hineinziehe — der Chiliasmus war also schon nicht mehr so allgemeiner Glaube), quum regnum Dei, quod ut adveniat, oramus, ad consummationem seculi tendat; optamus, maturius regnare et non diutius servire. Etiam si praefinitum in oratione non esset, de postulando regni adventu, ultro eam vocem postulassemus, festinantes ad spei nostrae complexum.

2) Tert. Adv. Marc. 3, 24.

Ausspruch des Montanus liegt, in welchem er den Menschen mit der Lyra, den Paraklet mit dem Plectron verglich, jenen einen Schlafenden, diesen einen Wachenden nannte [1], sondern auch darin sich zeigt, dass die Organe des heiligen Geistes vorzugsweise weibliche Personen sein sollten, Prophetinnen, wie Maximilla und Priscilla. Das Eine steigerte sich von selbst an dem Andern. Wie man sich im Rückblick auf die Vergangenheit im Glauben an die Parusie so wenig irre machen liess, dass man, je länger schon dieser Zeitraum war, gerade desswegen nur um so näher der grossen Katastrophe zu sein glaubte, so musste aus demselben Grunde, weil alles in dem letzten Stadium war, in dem καιρὸς συνεσταλμένος (1. Kor. 7, 29), auch der Geist, das πνεῦμα ἅγιον, als das Princip des christlichen Bewusstseins, um so mehr sich in sich selbst zusammennehmen und um so unmittelbarer und unzweideutiger sich aussprechen. In dem Bewusstsein, dass man in den dies novissimi lebe, lag sowohl das Eine als das Andere. Die ganze Theorie, welche Tertullian über die verschiedenen Entwicklungsperioden aufstellte, dass zuerst aus dem Samenkorn die Pflanze entsteht, und zuletzt aus der Blüthe die Frucht, und ebenso zuerst die justitia im Naturzustand war, sodann durch Gesetz und Propheten zur Kindheit vorrückte, hierauf durch das Evangelium zur Jugend aufglühte und jetzt durch den Paraklet zur Reife gebracht wird [2], ist nur die Analyse des Begriffs der novissima. Man will sich das Letzte im Letzten durch die Ausscheidung alles dessen, was noch nicht das Letzte ist, worauf aber nur das Letzte folgen kann, recht klar machen. Je mehr aber so in den novissimi dies nach der Ansicht der Montanisten alles dem Ende sich näherte und zu ihm sich zuspitzte, um so koncentrirter, potenzirter, intensiver wurde es. In allem, sagt Tertullian, macht das Spätere den Schluss, und das Nachfolgende überwiegt das Vorangehende. Diess ist ein allgemeines Gesetz wie für die menschliche Ordnung der Dinge, so auch für die göttliche und insbesondere in Ansehung der novissimi dies [3], in welchen ja auch die von Tertullian so oft erwähnte Weissagung des Propheten Joël über die Ausgiessung des Geistes

1) Epiph. haer. 48, 4.

2) De virg. vel. c. 1.

3) De bapt. c. 13. Man vergl. auch die Praef. Act. Perp. et Fel. und Epiph. Haer. 48, 8. bei Schwegler Mont. S. 39.

auf alles Fleisch in Erfüllung gehen sollte. Je mehr in dieser Periode, in welcher tempus in collecto est, alles sich zusammenzieht und verschärft, um so mächtiger durchdringt der Geist das ganze Bewusstsein des Christen und erfüllt es mit seinem göttlichen, alles Dunkel erhellenden Inhalt. Es ist im Wesentlichen dasselbe Verhältniss zwischen den novissima und der in Beziehung auf sie sich äussernden Thätigkeit des Geistes, das wir auch schon in der Apokalypse vor uns sehen. Wie ihr Inhalt die in allen ihren einzelnen Momenten erfolgende grosse Weltkatastrophe ist, so ist der Verfasser das reine Organ der über ihn gekommenen göttlichen Begeisterung, auch er ist ἐν πνεύματι, d. h. im Zustand der Ekstase (1, 10). Der Inhalt der Apokalypse ist ein rein prophetischer und visionärer, wie auch bei den Montanisten ihre ekstatischen Zustände sowohl die Form der Prophetie als auch die der Vision hatten. Derselbe Geist, welcher von Anfang an das die Christen beseelende Princip war, und die prophetische Begeisterung und Ekstase in ihnen weckte, ist auch das Princip des Montanismus, und er wurde vielleicht nur deswegen jetzt vorzugsweise Paraklet genannt, weil er in der Noth und Bedrängniss der novissimi dies nicht blos der Führer in alle Wahrheit, sondern auch der Fürsprecher, Beistand und Trost aller derer sein sollte, in welchen er mit seiner überschwänglichen Macht waltete. In jedem Fall sollte der heilige Geist unter dem besondern Namen des Paraklet in seiner ganz besondern Bedeutung für diese letzte Weltperiode, in welcher der Montanist alles seinem Ende sich zudrängen sah, fixirt werden.

Die Sphäre seiner realen Bethätigung hat der Paraklet auf dem sittlichen Gebiet. Wie er in der prophetischen Ekstase in seiner ganzen Energie sich ausspricht, um in die Geheimnisse der Zukunft einzudringen und alle Dunkelheiten des Bewusstseins aufzuhellen, so dringt er auch mit aller Schärfe auf die sittlichen Forderungen des praktischen Christenthums. Der montanistische Paraklet ist, als der spiritus sanctus, ipsius disciplinae determinator, institutor novae disciplinae, der scharfe Geist einer ernsten sittlichen Strenge, der erklärte Feind alles Laxen und Indifferenten in sittlichen Dingen. Was er an sich ist, ist er nur dazu, um es auf dem sittlichen Gebiet zu verwirklichen. Wenn Tertullian alle Bestimmungen zusammenfasst, die zum Begriff des Paraklet gehören, so stellt er seine praktische Aufgabe voran. Er enthüllt die Schrift,

läutert den Verstand, erhebt auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit, das Erste aber ist, als sein praktisches Ziel, dass er der Disciplin die rechte Richtung gibt [1]). Die Montanisten verschärften die christliche Disciplin durch mehrere eigenthümliche Gebote, wie namentlich ihre Xerophagien, die Verlängerung der dies stationum bis zum Abend, durch ihre Forderungen in Betreff der Ehe und des Märtyrerthums, der Grundgedanke aber, von welchem auch alles diess ausging, war, dass der Christ in den letzten Zeiten lebe und am Ende des ganzen Weltlaufs stehe. Wie dieser Gedanke theoretisch das Bewusstsein des Montanisten erfüllte, so musste er auch praktisch sein Verhalten bestimmen, und wie der, der nur noch in dem Einen Gedanken an das Ende der Welt lebte und in der ganzen ihn umgebenden Welt nur die Symptome der schon überall hereinbrechenden Weltkatastrophe sah, in seinem Innern mit der Welt völlig gebrochen haben musste, so konnte er auch praktisch nur darauf bedacht sein, diesen Bruch mit der Welt nach allen Beziehungen zu vollziehen und die Bande vollends aufzulösen, mit welchen er in seinem Fleische noch an die Welt gebunden war. Es ist sehr richtig bemerkt worden [2]), dass der Montanismus in seinen sittlichen Forderungen nichts Neues aufstellte, dass er nur neu ist, sofern er reaktionär ist, dass es sich zwischen den Montanisten und ihren Gegnern innerhalb der Kirche nur um die Einschärfung und Durchsetzung eines alten Gebotes, welches eben im Begriff war, ausser Uebung gesetzt zu werden, handelte, dass er in seiner Fasten- und Ehegesetzgebung nur die praktische Durchführung dessen beabsichtigte, was er als ewiges göttliches Gebot, als die alte, in beiden Testamenten niedergelegte Gesetzgebung erkannt hatte, allein diese reaktionäre Tendenz hatte ihren Grund nur darin, dass der Montanist die Zeit, in welcher der Christ lebte, besser zu verstehen glaubte, sie als das erkannte, was sie war, als die letzte Zeit. Wie sehr musste aber dieses ursprüngliche, im Glauben an die Parusie Christi wurzelnde Bewusstsein des Christen schon geschwächt sein, wenn man es mit der Pflicht des Märtyrerthums so leicht nahm, dass ganze Gemeinden massenweise sich durch Geld von Verfolgungen loskauften, wenn die Bischöfe und

1) De virg. vel. c. 1.

2) Ritschl, die Entstehung der altkath. Kirche S. 513.

Kleriker selbst es waren, welche diese Feigheit begünstigten und mit ihrem Beispiel vorangingen [1]? Daraus ist zu schliessen, wie weit man auch sonst von der Strenge der alten Sitte schon abgekommen war. Die Kirche hatte sich schon mit der Welt befreundet. Die Richtung, von welcher der Montanismus ausging, ist daher mit Recht als eine reaktionäre aufzufassen, er kämpfte mit aller Energie gegen die immer allgemeiner werdende Verweltlichung des Christenthums an, das Princip dieser seiner Tendenz konnte aber nur darin liegen, dass er auf den ursprünglichen Standpunkt des christlichen Bewusstseins sich zurückstellte, in welchem dasselbe, im Glauben an die Parusie Christi und das nahe Ende der Welt, aller weltlichen Interessen sich entledigt hatte. Dieses letzte allen Vorschriften und Ermahnungen zu Grunde liegende Motiv blickt daher bei Tertullian immer wieder durch [2]. Es kommt besonders auch bei der Frage in Betracht, die hier erst an ihrer Stelle ist, wie sich der Paraklet zu dem in den Aposteln wirkenden Geist verhält? Der Paraklet will weder in dogmatischer noch sittlicher Beziehung etwas Neues einführen, er ist, wie Tertullian sagt, restitutor potius, quam institutor, und doch geht er selbst über Christus und die Apostel hinaus, was Christus und die Apostel noch für sittlich erlaubt erklärt hatten, kann der Paraklet der Schwachheit des Fleisches nicht mehr nachsehen. Es hat aber auch diess nur darin seinen Grund, dass je mehr die Welt ihrem Ende naht, die Schwachheit des Fleisches um so weniger geschont werden darf. Es muss vollends alles ausgerottet werden, was der Heiligkeit des Fleisches im Wege steht [3]. Der Geist kommt in der Zeit nach den Aposteln mit der strengeren Forderung nach, nicht wie wenn nicht auch schon die Apostel darauf hingezielt hätten, nur ist es von ihnen nicht so offen und unmittelbar geschehen, wie überhaupt nach Tertullians Ansicht mit der Strenge immer noch eine Milde verbunden ist, die sich nur aus Akkommodation erklären lässt. Wie die Apostel, so akkommodirt sich auch der Paraklet. Nach dem richtig verstandenen Sinn Christi hätte er auch die einmalige Ehe nicht gestatten sollen. Es ist nur Nachsicht, Akkommodation zur menschlichen

1) Tert. de fuga in persec. c. 11, 13.
2) Man vergl. z. B. Ad ux. 1, 5.
3) De monog. c. 3. Caro docetur sanctitatem, quae et in Christo fuit sancta.

Schwachheit, dass er die Ehe, wie an sich hätte geschehen sollen, nicht ganz verbot. Nach dieser Ansicht ist die ganze Weltgeschichte eine fortgehende Akkommodation, welcher zufolge das anfangs Zugelassene und Freigegebene in der Folge mehr und mehr beschränkt und wieder zurückgenommen werden muss. Was Moses befahl, weil es von Anfang an nicht so war, hat Christus aufgehoben, ebenso kann nun der Paraklet aufheben, was Paulus noch nachgesehen hat, wenn nur das, was nachher kommt, Gottes und Christi würdig ist. Würdig aber ist es Gottes und Christi, wie früher die Herzenshärtigkeit, nachdem ihre Zeit vorüber war, zu dämpfen, so jetzt die Schwachheit des Fleisches auszurotten, indem sich die Zeit jetzt schon enger zusammenzieht. Die Herzenshärtigkeit regierte bis Christus, die Schwachheit des Fleisches hatte solange ihre Zeit, bis der Paraklet zu wirken anfing, auf welchen das, was damals noch nicht getragen werden konnte, von dem Herrn verschoben wurde. Der Paraklet führt zwar nur aus, was an sich auch schon Christus und die Apostel wollten, weil er aber erst nach ihnen in seine Wirksamkeit eintrat, ist es ihm auch jetzt erst möglich, das was früher noch nicht geschehen konnte, zu verwirklichen. Alles hat so überhaupt seine bestimmte Zeit. An sich hat das Fleisch, die sinnliche Seite des menschlichen Wesens, keine sittliche Berechtigung, was dem Fleisch eingeräumt wird, ist eine blosse Koncession, die immer weniger an ihrer Stelle ist, je gespannter, schroffer, abstossender der Natur der Sache nach, mit dem herannahenden Ende der Welt das Verhältniss von Geist und Fleisch werden muss. In demselben Verhältniss, in welchem die gegenwärtige Weltordnung sich auflöst, treten die beiden Principien, Geist und Fleisch, in der ganzen Weite ihres Gegensatzes auseinander. Das materielle Princip muss vor dem geistigen weichen und sich unbedingt ihm unterordnen, da es von Anfang an nur für den Zweck Raum in der Welt gewinnen sollte, dass das Geistige an ihm in seiner absoluten Macht sich bethätigen kann, es gleicht einem Walde, welchen man nur dazu wachsen lässt, um ihm am Ende die Axt an die Wurzel zu legen [1]). Der Standpunkt der Betrachtung ist immer wieder das Letzte, das Ende der Dinge, in welchem, was das Endliche als solches in seiner Endlichkeit ist,

1) Tert. de exhort. castit. c. 6.

sich klar herausstellt, der Paraklet ist daher selbst nichts anders, als der im Bewusstsein der Endlichkeit der Welt sich aus der Welt in sich selbst zurückziehende und in seinem Selbstbewusstsein seiner Macht über Fleisch und Welt sich bewusst werdende Geist. In diesem durch den Paraklet erhöhten Bewusstsein des Geistes von sich selbst verschwindet vor ihm jeder falsche Schein, mit welchem das Fleisch den Geist umgiebt, und er sieht, der Welt entrückt, in klarer Anschauung die zeitliche Ordnung der Dinge, als eine an sich nichtige, schon jetzt in sich zusammenbrechen. Die Sittenlehre der Montanisten koncentrirt sich somit in der einfachen Forderung, mit der Welt so zu brechen, wie die Welt selbst in der prophetischen Anschauung der Montanisten in sich selbst zusammenbricht, die Bande des Geistes und des Fleisches auf dieselbe Weise aufzulösen, wie die Welt in ihrer eigenen Selbstauflösung begriffen ist.

Je klarer, sobald die Grundanschauung des Montanismus richtig aufgefasst ist, das Wesen desselben sich durchschauen lässt, um so berechtigter erscheint seine Zusammenstellung mit dem Gnosticismus. Die Anschauungsweise des Einen ist so transcendent, wie die des Andern, dem Montanisten, wie dem Gnostiker, liegt das eigentliche Wesen des Christenthums weit hinaus über Gegenwart und Wirklichkeit, nur richtet der Gnostiker seinen Blick in eine Vergangenheit zurück, in welcher alles erst seinen absoluten Anfang nimmt, der Montanist in eine Zukunft, in welcher alles sein Ende hat, und das Disseitige vor dem Jenseitigen verschwindet. Christus ist dem Einen, wie dem Andern, das absolute Weltprincip, während aber der Gnostiker mit diesem Princip sein ganzes Weltentwicklungssystem construirt, hat es für den Montanisten nur eine die Welt destruirende Bedeutung. Christus ist als der erschienene Messias nur dazu da, um alles zu Ende zu bringen und die grosse Weltkatastrophe, durch welche die gegenwärtige Weltordnung in die künftige übergeht, herbeizuführen. Auch in den gnostischen Systemen ist Christus, als das den Weltentwicklungsprocess bestimmende Princip, der Wendepunkt, in welchem alles zurückgeht, damit das Ende mit dem Anfang sich zusammenschliesse, während aber hier alles einen unendlichen Verlauf hat, kann der Montanismus die letzte Katastrophe nicht rasch genug erfolgen lassen. Sobald Christus erschienen ist, und erscheinen soll er ja in der näch-

sten Zeit, ist die Welt an ihrem Ende, in ihm ist gleich anfangs die gegenwärtige Weltordnung principiell zur künftigen aufgehoben. Das letzte Ziel ist hier, wie dort, eine ἀποκατάστασις, in welcher die Principien sich auseinandersetzen und sich in ihrer Reinheit einander gegenüberstellen, in der Gnosis sind diese Principien Geist und Materie, im Montanismus Geist und Fleisch. So verschieden der Begriff ist, welchen die Gnostiker und die Montanisten mit dem Pneumatischen verbanden, so wollten doch beide die reinen Organe des geistigen Princips sein. Wie die Gnostiker sich vorzugsweise als die pneumatischen Naturen betrachteten und die übrigen Christen nur zur Stufe des psychischen Lebens rechneten, so wurde von den Montanisten der Unterschied der πνευματικοὶ und ψυχικοὶ geltend gemacht, um auf die, die sich nicht zu ihrer Lehre vom Paraklet bekannten, die katholischen Christen, mit Geringschätzung herabzusehen. Beide stehen innerhalb desselben Gegensatzes, nur ist die Sphäre desselben bei den Montanisten weit beschränkter.

Weiss man, was der Montanismus ist, so hat die Frage nach den äussern Umständen seiner Entstehung nur eine sehr untergeordnete Bedeutung. Eigenthümlich ist ihm ja gerade diess, dass die Elemente, aus welchen er hervorging, schon von Anfang an vorhanden waren. Am wenigsten gibt seine angebliche Abstammung von Montanus irgend einen Aufschluss, und es ist daher kaum der Mühe werth, sich mit Neander über die zu ereifern, welche sogar die geschichtliche Existenz dieser apokryphischen Person in Frage stellen wollten. Es werden ja auch bei den ältesten griechischen Schrifstellern die Montanisten nicht unter diesem Namen aufgeführt, sondern nur nach der Lokalität, wo sie waren und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems erwarteten, Kataphrygen (οἱ κατὰ Φρύγας) genannt. Was man über Montanus sagen kann, ist nur, dass er neben den beiden bekannten Prophetinnen, Priscilla und Maximilla, und noch vor ihnen, als Prophet aufgetreten war [1]. Dass er sich selbst für Gott den Vater, oder den Paraklet, ausgegeben habe, hat nur darin seinen Grund, dass dem Charakter der Ekstase gemäss das redende Subjekt nicht der ekstatische Prophet war, sondern Gott selbst, oder der heilige Geist. Als geschichtliche Er-

1) Auch in den Philosophumena wird er nicht eigentlich zum Sektenstifter gemacht, sondern nur gesagt S. 275: καί τινα πρὸ αὐτῶν (der Priscilla und Maximilla) Μοντανὸν ὁμοίως δοξάζουσιν ὡς προφήτην.

scheinung tritt der Montanismus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf, er zog die öffentliche Aufmerksamkeit seit dieser Zeit immer mehr auf sich, je tiefer die durch ihn angeregten Fragen sowohl in das praktische Leben überhaupt, als auch insbesondere in die Verhältnisse der sich bildenden kirchlichen Gemeinschaft eingriffen. Aus diesem Grunde kann seine Geschichte erst auf der den Erscheinungen, von welchen bisher die Rede war, gegenüberliegenden Seite weiter verfolgt werden [1]).

II. Die katholische Antithese in dogmatischer und kirchlicher Beziehung.

In der Gnosis und im Montanismus entwickelte das christliche Leben der ersten nachapostolischen Periode die reichste Fülle seiner Produktivität und seine kräftigste Energie. Die Gnosis gibt den deutlichsten Beweis für die grosse weltgeschichtliche Bedeutung, welche das Christenthum schon damals hatte, an ihr hauptsächlich zeigt es sich, welche mächtige Anziehungskraft das Neue in ihm auf das Geistigste ausübte, das jene Zeit in der heidnischen und jüdischen Welt in sich begriff. So verschiedenartige Elemente sie in sich enthielt, und so vielfach Hellenisches und Jüdisches in ihr mit einander verschmolzen war, es erhielt alles diess im Christenthum einen neuen gemeinsamen Mittelpunkt, von

---

1) Das Obige über den Montanismus ist der wesentliche Inhalt meiner Abhandlung in den Theol. Jahrb. 1851. S. 538 f.: das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen. Die Abhandlung enthält zugleich eine Kritik der neueren seit Neander und Gieseler über den Montanismus aufgestellten Ansichten. Die tiefer gehende Erforschung desselben hat erst mit Schwegler's Schrift: Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841, begonnen. Auch Neander hat den Montanismus sehr einseitig aufgefasst und das Richtige hauptsächlich dadurch verfehlt, dass er durch die vagen Angaben über die Persönlichkeit des Montanus sich verleiten liess, den Charakter des Montanismus aus dem Naturelement der alten phrygischen Religion und der phrygischen Gemüthsart, wie sie sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus gezeigt habe, zu erklären. So oft diess noch immer nachgesprochen wird, so wird doch dadurch nur der richtige Gesichtspunkt von vorn herein verrückt.

welchem aus in der grossen Zahl der gnostischen Systeme immer neue Combinationen der verschiedensten Art versucht wurden, in welchen es sich immer wieder um dieselbe Aufgabe handelte, die schon damals die denkendsten Geister beschäftigte, und auch in der Folge der wichtigste Gegenstand der christlichen Religionsphilosophie blieb, das Christenthum aus dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Weltanschauung zu begreifen. Nehmen wir mit der Gnosis den Montanismus zusammen, durch welchen gleichfalls ein neuer energischer Anstoss gegeben, und neue, nicht blos für das practische Leben, sondern auch für die Auffassung des Christenthums überhaupt wichtige Fragen angeregt wurden, so stellt sich uns in allen diesen Erscheinungen die geistige Bewegung jener Zeit, aber auch der unstete, gährungsvolle Zustand, in welchem so vieles durcheinander wogte, und in den verschiedensten Richtungen sich durchkreuzte, in einem sehr anschaulichen Bilde vor Augen. Alle diese so weit auseinandergehenden Bewegungen machten eine Gegenwirkung nothwendig, wenn das Christenthum nicht seinen eigenthümlichen ursprünglichen Charakter verlieren sollte, es musste nicht nur gegen die transcendenten Speculationen der Gnostiker das practisch-religiöse, im unmittelbaren Bewusstsein sich aussprechende Interesse des Christenthums festgehalten, sondern sogar gegen die, jede Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung abschneidende chiliastische Schwärmerei der Montanisten überhaupt erst der Boden gewonnen werden, auf welchem das Christenthum festen Fuss in der Welt fassen konnte. Vor allem musste man also erst den einigenden Punkt haben, von welchem aus sowohl das Verwandte und mit sich Uebereinstimmende zusammengehalten als auch allen heterogenen und excentrischen Richtungen ein gleichmässiges Gegengewicht entgegengesetzt werden konnte. Diess ist die Idee der katholischen Kirche, welche, wie sie schon die Judenchristen und die Heidenchristen als eine höhere, über den Gegensätzen stehende Macht in einem gemeinsamen Interesse vereinigt hatte, so nun im Gegensatz gegen die Gnostiker und die Montanisten sich zum bestimmteren Bewusstsein entwickelte, und in immer weiterem Umfang zu einer festeren Gestaltung sich realisirte.

Der grosse, durch das ganze zweite Jahrhundert sich hindurchziehende, für die Entwicklungsgeschichte des Christenthums

und der christlichen Kirche so wichtige Kampf mit der Gnosis war doppelter Art, sowohl dogmatisch als kirchlich. Die Gnosis hat, wie diess nach den Elementen, aus welchen sie hervorgieng, nicht anders sein konnte, im Ganzen einen dem Christenthum so fremdartigen Charakter, dass sie in jeder ihrer Formen in einen neuen Conflikt mit dem Christenthum kommen musste. Der Gegensatz der beiden Principien mit dem darauf beruhenden Dualismus und dem gnostischen Widerwillen gegen alles Materielle, die Aeonenreihe, durch welche das Verhältniss Gottes mit der Welt vermittelt werden soll, aber an die Stelle des jüdisch-christlichen Begriffs einer freien Weltschöpfung die Lehre von einer Emanation der Welt aus Gott gesetzt wird, die Trennung des Weltschöpfers von dem Einen höchsten Gott, die Zusammenstellung Christi mit andern göttlichen Wesen, deren Gleichartigkeit nur als eine Beeinträchtigung der absoluten Würde Christi angesehen werden kann, der ganze Weltentwicklungsprocess, in welchen das Christenthum so hineinverflochten wird, dass die Thatsachen der durch Christus vollbrachten Erlösung nicht nur ihre sittlich-religiöse Bedeutung, sondern sogar ihren geschichtlichen Charakter verlieren mussten, alles diess bildete einen sehr entschiedenen Gegensatz zu der Grundanschauung des christlichen Bewusstseins. So unentwickelt auch damals noch das christliche Dogma war, das hauptsächlich erst im Gegensatz gegen die Gnosis seine genauere Bestimmung und Fixirung erhielt, so konnte doch gleich anfangs jeder gnostischen Lehre eine christliche Antithese gegenübergestellt werden. Auf der andern Seite hatte aber die Gnosis auch wieder so viel dem Christenthum Verwandtes und mit ihm Uebereinstimmendes, und sobald einmal das Christenthum unter den höheren Ständen sich weiter verbreitet hatte, lag für jeden Gebildeten und in die herrschenden Ideen der Zeit Eingeweihten die Aufforderung, dieselbe Frage, mit deren Lösung die Gnostiker sich beschäftigten, auch sich selbst zu beantworten, so nahe, dass das Verhältniss des Christenthums zur Gnosis keineswegs nur ein feindliches und abstossendes sein konnte. Die Stellung der Kirchenlehrer zur Gnosis war daher überhaupt eine verschiedene. Am wenigsten konnten diejenigen, die in demselben Ideenkreise lebten, aus welchem die Gnosis selbst in ihren bedeutendsten Häuptern hervorgegangen war, nur als Gegner derselben auf-

treten. Alexandrien, das Vaterland der Gnosis, ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anders sein wollte, als eine christliche Gnosis. Clemens und Origenes stehen den Gnostikern am nächsten. Indem sie die γνῶσις über die πίστις stellten, und beide in ein so immanentes Verhältniss zu einander setzten, dass die eine nicht ohne die andere sein kann, das Wissen nicht ohne den realen Inhalt des Glaubens, und der Glaube nicht ohne die Erhebung seines Inhalts in die Form des Wissens, stellten sie sich auf denselben Standpunkt mit den Gnostikern, um mittelst alles dessen, was die Zeitphilosophie darbot, das Christenthum in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen und seinen Inhalt in das denkende Bewusstsein aufzunehmen. Clemens namentlich ist von der Idee des Absoluten, als dem wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins, so durchdrungen, dass er, wie die Gnostiker, die höchste Aufgabe seiner Gnosis darin erkennt, sich vom Endlichen zum Absoluten zu erheben, nur mit dem Unterschied, dass er den Process, in welchem die Gnostiker im Zusammenhang mit der ganzen Weltentwicklung alles Pneumatische in das Absolute, oder das Pleroma, zurückkehren liessen, aus der realen Welt in das wissende Subjekt selbst verlegt. Wie die Welt und das Naturleben im Cyklus der Siebenzahl sich bewegt, sagt Clemens, so gelangt auch der Gnostiker erst durch die Hebdomas hindurch zu seinem absoluten Ziel. Worauf auch die Hebdomas sich beziehen mag, sei es eine Zeit, die im Lauf von sieben bestimmten Perioden ihren Ruhepunkt erreicht, seien es sieben Himmel, die in aufsteigender Ordnung gezählt werden, mag die wandellose Sphäre, die der intelligibeln Welt nahe ist, Ogdoas genannt werden, in jedem Fall muss der Gnostiker durch die Welt der Geburt und der Sünde sich hindurcharbeiten. Desswegen werden sieben Tage lang Opferthiere für die Sünder geschlachtet, und sieben Tage finden Reinigungen statt, weil in so vielen Tagen das Werdende zur Vollendung kommt. Die vollkommene Aneignung aber ist der durch das Gesetz und die Propheten gewonnene gnadenreiche Glaube an das Evangelium und die durch vollkommenen Gehorsam erlangte Reinheit, verbunden mit der Ablegung des Weltlichen, wobei die Seele ihre Hütte, nachdem sie sie gebraucht hat, mit Dank zurückgibt. Der wahre Gnostiker gehört unter diejenigen, welche, wie David

sagt (Ps. 15, 1.), ihre Ruhe finden werden auf dem heiligen Berge Gottes, in der obersten Kirche, in welcher die Philosophen Gottes versammelt werden, die wahren Israeliten, die reines Herzens und ohne Falschheit sind [1]. Auf dieser höchsten Stufe realisirt sich dem Gnostiker im Sinne des Clemens die höchste Aufgabe seiner Gnosis, oder des Christenthums, als der absoluten Religion, auf doppelte Weise, sowohl theoretisch als practisch, theoretisch dadurch, dass er die auf unendlich vielen Punkten zerstreuten Theile des gleichsam zerstückelten Leibes der Wahrheit in ihrer Einheit zusammenschaut, denn wer das Getrennte wieder zusammensetzt und zur Einheit bringt, wird den vollkommenen Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit [2], praktisch in einer völlig affektlosen Richtung des ganzen Sinns und Lebens auf das Absolute, um seinem Lehrer, dem Logos, in der Affektlosigkeit ähnlich zu werden, denn der Logos Gottes ist rein geistig, wesswegen das Bild des Geistes allein im Menschen gesehen wird, und der gute Mensch ist der Seele nach Gott ähnlich und göttlich gestaltet, und Gott hinwiederum menschenähnlich, denn die charakteristische Form eines jeden ist der Geist [3]. Alles, was das Christenthum wesentlich ist, ist dem Gnostiker des Clemens in der Idee des Logos enthalten. Dem absoluten Gott gegenüber, welcher, wie das Urwesen der Gnostiker, in seinem abstrakten Ansichsein schlechthin unerkennbar ist, ist nur der Logos das vermittelnde Princip, durch welches die Idee des Absoluten in dem Gnostiker theoretisch und praktisch sich realisirt, die Idee des Logos macht aber sosehr den substanziellen Inhalt des Christenthums aus, dass auch bei Clemens, wie bei den Gnostikern, sein geschichtlicher Charakter sich in das Doketische verliert. Wie der gnostische Christus ein sosehr der Aeonenwelt angehörendes Wesen ist, dass er mit der materiellen sinnlichen Welt in keine unmittelbare Berührung kommen kann, so ist der Logos des Clemens viel zu erhaben und transcendent, als dass er in die volle Realität einer wahrhaft menschlichen Existenz eingehen könnte. Hat doch Clemens selbst seinen Doketismus ziemlich unverhüllt ausgesprochen, wenn er von der mensch-

1) Strom. 6, 16. 7, 10. 4, 25. 6, 14.
2) Strom. 1, 13.
3) Strom. 6, 9.

lichen Erscheinung Christi den Ausdruck gebrauchen konnte, der Logos habe die Maske eines Menschen angenommen und im Fleische bildlich gestaltend das heilbringende Drama der Menschheit aufgeführt [1]. Wie Clemens den Dualismus der Gnostiker nicht theilte, so konnte er mit ihnen auch in der Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott nicht übereinstimmen, die monotheistische Form der Gnosis, wie wir sie in den Homilien finden, lag ihm am nächsten, auch er identificirte Judenthum und Christenthum, nur nicht auf dieselbe Weise, wie die Homilien, durch Annahme falscher Zusätze in den Schriften des A. T., sondern ächt alexandrinisch vermittelst der allegorischen Erklärungsweise, von welcher Clemens und Origenes den ausgedehntesten Gebrauch machten. Die Hauptsache ist dem Clemens die von dem Herrn empfangene Schrifterklärung, oder der kirchliche Kanon der Harmonie und Zusammenstimmung des Gesetzes und der Propheten mit dem durch die Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente [2]. Die allegorische Erklärung hat somit die Aufgabe, die vollkommene Identität des A. und N. T. nachzuweisen, dieser Zweck wird auch durch sie so vollständig erreicht, dass das Christenthum wesentlich nur das enthüllte Judenthum ist. Da die Allegorie nie etwas blos Willkürliches und Subjektives sein will, so betrachtete auch Clemens sie als etwas Ueberliefertes, und wie die Gnostiker auf eine bestimmte Auktorität zurückzugehen pflegten, von welcher sie ihre Lehre als Geheimlehre empfangen haben wollten, so berief sich auch Clemens auf seine Gewährsmänner, aus deren Hand ihm seine wesentlich in der Erforschung des allegorischen Schriftsinns bestehende Gnosis durch geheime Tradition zugekommen sein sollte [3]. Bei so vielfachen Berührungspunkten zwischen der Lehre der Alexandriner und der Gnosis ist um so grösseres Gewicht darauf zu legen, dass im Gegensatz gegen den gnostischen Fatalismus und Naturalismus Clemens und Origenes um so mehr das Princip der durch sittliches Streben sich bethätigenden Willensfreiheit festhielten. Aber gerade die Idee der Freiheit gibt uns, wenn wir an ihr von Clemens zu Origenes fortgehen, nur einen neuen Beweis da-

1) Coh. ad gent. c. 10.
2) Strom. 6, 15.
3) Strom. 1, 1.

von, auf welchem tiefen Grunde die Verwandtschaft der alexandrinischen Anschauungsweise mit der gnostischen beruht, und wie jene Zeit doch immer nur ein der Gnosis analoges System aufstellen konnte, sobald sie ihre Anschauungen nicht blos in der bunten Mannigfaltigkeit der Stromata, sondern in der Einheit eines in-sich geschlossenen Ganzen darlegen wollte. Im System des Origenes hängt alles an der Idee der Freiheit. Die Freiheit ist das Princip des Sittlichen. Es ist daher nicht der metaphysische Standpunkt der Gnostiker, auf welchen sich Origenes stellt, sondern der sittliche, das System selbst aber nimmt gleichwohl denselben Gang mit den gnostischen Systemen. Um die Idee des sittlich Guten auf keine Weise zu verletzen, nahm Origenes an, dass die von Gott geschaffenen Geister ursprünglich darin einander vollkommen gleich waren, dass sie dieselbe Freiheit des Willens zum Guten und Bösen hatten. Jeder Unterschied in der Welt hat seinen Grund in der Freiheit, in dem verschiedenen Gebrauch, der von ihr gemacht wird, die materielle Welt selbst ist erst in Gemässheit dessen entstanden, was die Freiheit der geistigen Subjekte schon in der höheren Welt zur Folge gehabt hat. Da mit dem Princip der Freiheit nicht nur die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen keiner weitern Erklärung bedarf, so ist auch in dem System des Origenes, wie in den Systemen der Gnostiker, das Hauptmoment der Entwicklung die platonische Idee eines Falls der geistigen Wesen aus der höhern Welt in die materielle, nur ist die ganze Entstehung und Organisation der Welt durch die auf dem Princip der Freiheit beruhende Idee des Sittlichen bedingt. Die materielle Welt ist nach der sittlichen Weltanschauung des Origenes als ein Strafort für die gefallenen Geister zu betrachten, deren jeder in seiner materiellen Umhüllung an die Stelle des Weltganzen gesetzt worden ist, welche er durch sein sittliches Verhalten in der intelligibeln Welt sich verdient hat. Wie es aber einen Abfall gibt, so gibt es auch eine Rückkehr, und da mit demselben Anfang in dem Princip der Freiheit immer auch wieder dieselbe Möglichkeit der aus ihm entspringenden Folgen gegeben ist, so gibt es in dem steten Wechsel von Abfall und Rückkehr auch einen unendlichen Kreislauf endlicher Welten. Gott selbst ist, so betrachtet, nur die der Welt immanente Idee der moralischen Weltordnung, sofern die guten und bösen Handlungen ihrer sittlichen

Beschaffenheit nach ihre bestimmte, durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit bedingte Folge haben, wodurch allein in die unendliche Vielheit der in ihrer Freiheit nach so verschiedenen Richtungen auseinandergehenden geistigen Individuen auch wieder eine innere Einheit kommt, eine sie zusammenhaltende und zur Einheit verknüpfende Ordnung. Geist und Materie stehen zwar bei Origenes in einem andern Verhältniss zu einander als bei den Gnostikern, wenn aber nach Origenes nur Gott reiner, immaterieller Geist im absoluten Sinne ist, und in den gefallenen Geistern, in welchen das Feuer des Geistes zur Seele erkaltet, die nach Maassgabe des Falls nachlassende geistige Kraft der materiellen Umhüllung und des bestimmenden Einflusses der Materie sich nicht erwehren kann, so kommt auch bei Origenes in letzter Beziehung alles auf den Gegensatz von Geist und Materie zurück. In jedem Falle sehen wir uns in derjenigen Lehre, an welcher in der Folge das genauer fixirte dogmatische Bewusstsein den grössten Anstoss genommen hat, in der Lehre von der Präexistenz und dem Fall der Seelen, in einen der Gnosis ganz verwandten Ideenkreis versetzt, dem positiven Inhalt des geschichtlichen Christenthums droht auch hier, wie insbesondere auch an der so sichtbar zum Doketismus sich hinneigenden Christologie des Origenes zu sehen ist, dieselbe Gefahr der Auflösung in allgemeine spekulative Ideen, und es ist somit klar, dass von dieser Seite aus nie eine die Gnosis mit Erfolg bekämpfende Opposition hätte ausgehen können [1]).

Ganz anderer Art war das Verhältniss, in welchem die beiden abendländischen Kirchenlehrer Irenäus und Tertullian zur Gnosis standen. Bei ihnen begegnet uns erst die in das Wesen der Gnosis tiefer eindringende christliche Polemik, aber auch sie konnten das Ziel ihres Strebens nicht sowohl auf dem dogmatischen, als vielmehr nur auf dem kirchlichen Wege erreichen. So scharfsinnig und treffend grossentheils die Argumente sind, durch welche die beiden Kirchenlehrer die einzelnen Lehren der Gnostiker und die ganze, ihren Systemen zu Grunde liegende Anschauungsweise zu widerlegen suchten, so führte doch diese Art der Polemik nur zu einem philosophischen und dialektischen Streit, welcher nie ein festes Resultat zur Folge haben konnte. Je mehr das Christenthum

1) Vergl. die chr. Gnosis S. 502 f. Theol. Jahrb. 1846 S. 81 f.

in der Auffassung der Gnostiker seinen eigenthümlichen Charakter verlor, um so mehr kam es darauf an, sich ihnen gegenüber auf einen Standpunkt zu stellen, von welchem aus das specifische christliche Interesse mit aller Entschiedenheit geltend gemacht werden konnte. Es musste vor allem die dem Wesen des Christenthums überhaupt widerstreitende Tendenz der Gnosis aufgedeckt werden. Einen solchen Punkt traf Tertullian, wenn er in seiner Polemik gegen Marcion hauptsächlich auch die Konsequenzen des gnostischen Doketismus klar vor Augen stellte. Wenn Christus, sagt Tertullian, seinem Fleische nach als Lüge erfunden wird, so folgt, dass auch alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, dass er mit den Menschen zusammen war, mit ihnen zusammenlebte, es ist alles nur Schein. Auch das Leiden Christi verdient dann keinen Glauben, denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen der Apostel zum Fundament des Evangeliums macht. Das Christenthum hat also, wenn es nichts anders ist, als was es nach der Ansicht der Gnosis sein soll, keine objektive geschichtliche Realität, die Gnosis verwandelt seine Thatsachen in etwas blos Scheinbares, Vorgestelltes, rein Subjektives. Diese dem geschichtlichen Charakter des Christenthums so widerstreitende Tendenz konnte die Gnosis nur desswegen haben, weil sie selbst etwas ganz anderes war als das Christenthum. Ein Hauptmoment der Polemik der beiden Kirchenlehrer gegen die Gnosis ist daher auch diess, dass sie der Gnosis ihren heidnischen Ursprung entgegenhielten. Sie behaupteten nicht nur, sondern suchten auch im Einzelnen nachzuweisen, dass die Gnostiker alles, was ihre Systeme enthalten, theils aus den Theogonien der alten griechischen Dichter, theils aus den Systemen der Philosophen entlehnt haben, nur die Namen haben sie verändert, in Ansehung der Sache selbst aber sei in allem demjenigen, was sie für ihre eigene geheimnissvolle Weisheit ausgeben, nichts zu finden, was nicht auch schon von Thales und Anaxagoras, von Heraklit und Empedokles, von Demokrit und Epikur, von Pythagoras und Plato gelehrt worden sei. Daher das Dilemma, in welchem Irenäus das Resultat seiner Beweisführung zusammenfasst: entweder haben die heidnischen Dichter und Philosophen, mit welchen die Gnostiker so genau über-

einstimmen, die Wahrheit erkannt oder nicht, haben sie sie erkannt, so ist es überflüssig, dass der Erlöser in die Welt gekommen ist, haben sie sie aber nicht erkannt, so sieht man nicht, wie sich die Gnostiker einer so hohen Erkenntniss rühmen können, da sie in ihr nur mit denen übereinstimmen, welche Gott nicht kennen [1]. Je bestimmter man durch diese Bestreitung der Gnosis des Verhältnisses bewusst wurde, in welchem nicht blos die Gnosis, sondern auch die griechische Philosophie zum Christenthum stand, um so natürlicher war es, dass dieselbe Opposition auch gegen die Philosophie selbst, als die Quelle der Gnosis, sich richtete. Wie ganz anders urtheilten diese Kirchenlehrer, namentlich der auch hier den extremsten Ausdruck seiner Ansicht nicht scheuende Tertullian, wenn wir sie mit den Alexandrinern vergleichen, über den Werth der Philosophie? Sie sahen in ihr nur einen Widerspruch mit dem Christenthum, einen unversöhnlichen Gegensatz, und sprachen es offen als Grundsatz aus, dass Philosophie und Christenthum nichts mit einander gemein haben können. Betrachteten die Alexandriner den Glauben nur als die Grundlage und Vorstufe, von welcher aus erst der den Glauben selbst vollendende Fortschritt zum Wissen geschehen musste, so wollten dagegen sie sosehr nur bei dem schlechthinigen Glauben stehen bleiben, dass sie jedes über ihn hinausgehende Wissensinteresse als eine Beeinträchtigung seiner Reinheit von sich wiesen [2]. Da die Philosophie selbst die verschiedenen Ansichten und Meinungen, in welche sie sich in ihren Schulen und Sekten theilte, Häresen nannte, so hatte man aus ihr schon den bezeichnenden Namen aufgenommen, welchen man nun allem, worin man nur eine dem christlichen Bewusstsein widerstreitende Lehrbestimmung sehen konnte, zu geben pflegte. Nur soweit wollte man also von der Philosophie etwas sich aneignen, mit

---

1) Vergl. die chr. Gnosis S. 485 f. 469 f.

2) Tert. de praescr. haer. c. 7: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, Dominum de simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debemus.

um so grösserem Recht konnte man, wenn sie den Namen der Häresen gab, sie selbst als die Mutter derselben betrachten. Je entschiedener auf diese Weise, im Gegensatz zu der Gnosis und der Philosophie, das christliche Bewusstsein sich in sich erfasste und fixirte, seinen specifischen Inhalt festhielt, und alles Fremdartige von sich abwehrte, um so energischer wurde die von dieser Seite ausgehende Opposition. Und doch konnte man auf diesem Wege noch zu keinem festen Resultat gelangen. So sehr man auch mit dem Gegner sich auseinanderzusetzen suchte, man theilte mit ihm noch ein Gebiet, auf welchem der Kampf nur in ein neues Stadium seiner Entwicklung eintrat. Man sollte denken, der Streit mit den Gnostikern über das, was als wahre christliche Lehre gelten soll oder nicht, hätte nicht leichter und einfacher entschieden werden können, als durch die von beiden Theilen anerkannten apostolischen Schriften. Allein, wenn auch die Gegner die Auktorität solcher Schriften nicht verwarfen, so beschränkten sie sie doch auf verschiedene Weise, indem sie, wie sie überhaupt verschiedene Principien unterschieden, nicht alles in den Schriften für gleich göttlich und glaubwürdig hielten, noch mehr aber konnte man, auch wenn man über die Schriften im Ganzen einig war, über den Sinn derselben sehr verschiedener Ansicht sein, und es stand so, indem jeder Theil die Schriften nur nach seiner Weise erklärte, auch auf diesem Boden nur Meinung gegen Meinung. Machten beide Theile mit gleichem Rechte die Schrift für sich geltend, so konnte der Streit über die Schrift selbst nur durch ein anderes, über der Schrift stehendes Princip entschieden werden. Welches Princip sollte aber diess sein? Es ist hier der Punkt, wo in dem Entwicklungsgang der ihrer Idee erst sich bewusst werdenden katholischen Kirche ein neuer bedeutungsvoller Akt erfolgte. Im Streite mit den Gnostikern wurde der Tradition zuerst die Stellung zur Schrift gegeben, die sie seitdem im Lehrsystem der katholischen Kirche stets behauptet hat. Das ganze Dasein des Christenthums beruhte zu einer Zeit, in welcher der Kanon der als apostolisch geltenden Schriften noch so wenig fixirt war, auf Tradition, was aber die Tradition principiell ihrem Begriffe nach war, lernte man erst, als man es mit Gegnern zu thun hatte, gegen welche man sich nicht behaupten konnte, ohne sich auf einen, über die Schrift zurückgehenden und über ihr stehenden Standpunkt zu stellen. In den innersten Mittelpunkt der

Sache, um welche es sich hier handelt, versetzt uns Tertullian, der hier besonders bedeutendste Vorkämpfer der katholischen Kirche, wenn er aus der ohne Zweifel oft genug gemachten Erfahrung der völligen Erfolglosigkeit eines auf der blossen Grundlage der Schrift geführten Streits die Folgerung zog: ergo non ad scripturas provocandum est. Man dürfe sich nicht auf einen Kampfplatz begeben, auf welchem der Sieg selbst im besten Falle immer zweifelhaft bleibe. Wenn auch in einem solchen Streite beide Theile sich das Gleichgewicht halten, so erfordere doch die Sache an sich, dass vor allem die Frage aufgestellt werde, wer den rechten Glauben habe, wem die Schrift gehöre, von wem und durch wen und wann die Lehre, durch die man zum Christen wird, überliefert worden sei. Wo sich zeige, dass die Wahrheit der Lehre und des christlichen Glaubens ist, da werde auch die Wahrheit der Schrift und Schrifterklärung und aller christlichen Traditionen sein [1]. Um aber auf den Punkt zu kommen, an welchem die ganze Wahrheit des Christenthums hängt, darf man nur auf dem Wege zurückgehen, auf welchem das Christenthum zu uns gekommen ist. Der erste Prediger der christlichen Wahrheit ist Christus, nach ihm sind es die Apostel, die schon durch ihren Namen als apostoli, oder missi, das Princip ausdrücken, an das man sich zu halten hat. Hat Christus die Apostel zum Predigen ausgesandt, so sind keine andern Prediger anzuerkennen, als die von ihm eingesetzten, weil niemand den Vater kennt als der Sohn und wem ihn der Sohn offenbart, und Andern hat er ihn nicht geoffenbart, als den Aposteln, die er aussandte zu predigen eben das, was er ihnen geoffenbart hat. Was sie aber gepredigt haben, oder was ihnen Christus geoffenbart hat, kann nicht anders erkannt werden, als durch die Gemeinden, welche die Apostel sowohl durch das lebendige Wort ihrer Predigt als durch die nachher hinzukommenden Briefe gestiftet haben. Verhält es sich nun so, so steht auch fest, dass die Lehre, welche mit dem Glauben der apostolischen Stamm- und Muttergemeinden übereinstimmt, für wahr zu halten ist, weil sie ohne allen Zweifel das in sich begreift, was die Gemeinden von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat. Jede andere Lehre fällt voraus der Lüge anheim, sofern sie gegen die

1) De praescr. haer. c. 19.

Wahrheit der Gemeinden, der Apostel, Christi und Gottes ist. Das Zeugniss oder Kriterium der Wahrheit ist daher die apostolische Tradition, oder die Uebereinstimmung mit der Lehre der apostolischen Gemeinden [1]. Es liegen hierin schon alle zum Begriff der Tradition gehörenden Momente. Die Tradition hat ihrem Begriff nach eine vermittelnde Bedeutung, sie bewegt sich zwischen zwei mehr oder minder auseinanderliegenden Punkten, um Vergangenheit und Gegenwart für das Bewusstsein zu vermitteln. Soll die Tradition die Wahrheit der christlichen Lehre bezeugen, so muss sie darüber Gewissheit geben, dass die Lehre, die einer spätern Zeit als die christliche gilt, mit der ursprünglichen Lehre Christi eine und dieselbe ist. Es versteht sich zwar von selbst, dass die wahre christliche Lehre keine andere sein kann, als die von Christus verkündigte und von den Aposteln überlieferte, aber welche Lehre ist die von den Aposteln überlieferte und von Christus verkündigte? Es kommt nicht blos auf den Anfang an, an welchem freilich alles hängt, sofern, wie Tertullian sagt, omne genus ad originem suam censeatur necesse est, auch nicht blos auf das, was dazwischen liegt, sondern das Dritte, was dazu gehört, ist, dass man von dem Punkt ausgeht, von welchem aus man allein auf das Ursprüngliche zurückkommen kann. In dieser Beziehung verweist Tertullian auf die apostolischen Gemeinden als diejenigen, welche die wahre Lehre Christi enthalten. Da es aber nicht blos Eine apostolische Gemeinde gibt, sondern mehrere, so kann nur das als die wahre Lehre angesehen werden, worin die sämmtlichen apostolischen Gemeinden übereinstimmen [2], und es sind somit drei Momente, welche gleich wesentlich den Begriff der Tradition bestimmen, der Ursprung von Christus, die Vermittlung durch die Apostel und die Uebereinstimmung der Gemeinden. Jedes dieser drei Momente setzt die beiden andern voraus, ohne die Uebereinstim-

1) De praescr. haer. c. 21: Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa, hoc est testimonium veritatis.

2) Die Uebereinstimmung ist das Kriterium des gemeinsamen apostolischen Ursprungs: omnes primae et omnes apostolicae, dum una, omnes probant unitatem. Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio. Tert. de praescr. haer. c. 20. Vergl. c. 28: quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.

mung der Gemeinden weiss man nicht, wovon man ausgehen soll, ohne den Ursprung von Christus fehlt die principielle Einheit des Ganzen, ohne die Vermittlung durch die Apostel kann die Gegenwart nicht mit der Vergangenheit sich zur Einheit zusammenschliessen. Diese drei Momente zusammen geben der christlichen Lehre, sofern sie auf der Tradition beruht, den Charakter der objektiven Wahrheit. Im Begriff der Tradition liegt es, dass sie eine schlechthin gegebene, und ursprünglich durch göttliche Offenbarung mitgetheilte ist. Was nicht mit ihr übereinstimmt und mehr oder minder von ihr abweicht, ist daher nur eine subjektive Meinung, etwas menschlich Willkürliches, oder eine Härese. Häretiker sind die, die als Einzelne einer als katholisch geltenden Mehrheit gegenüberstehen, und ihre selbstgemachte oder selbstgewählte Wahrheit höher achten als die objektive Wahrheit der katholischen Lehre [1]. Im Gegensatz gegen das Häretische besteht das Katholische in einer Uebereinstimmung in der Lehre, durch welche jede willkürliche Verschiedenheit der Meinungen ausgeschlossen ist. Um dieser Uebereinstimmung sich bewusst zu werden, fasste man die Lehren, die hauptsächlich als der Ausdruck der gemeinsamen Ueberzeugung angesehen werden sollten, in kurzen Sätzen zusammen, die positiv aussprachen, was die Antithese der Gegner verneinte. Es sind diess die regulae fidei, auf welche schon Irenäus und Tertullian in ihrer Widerlegung der Gnostiker sich beriefen, die ersten Versuche einer symbolischen Fixirung des Lehrbegriffs, welche, wie die spätern Glaubenssymbole, durch den Widerspruch der Gegner hervorgerufen wurden [2]. Da das zweite der genannten drei Momente es ist, das die beiden andern vermittelnd zusammenhält und verknüpft, so ist dieses eigentlich das wichtigste, und das Element, in welchem sich die Tradition bewegt. Nur durch die Vermittlung der Apostel konnte die von Christus ausgegangene Wahrheit die übereinstimmende Lehre der sämmtlichen christlichen Gemeinden werden, sind aber die Apostel selbst nur als Ueberlieferer der Lehre Christi zu betrachten, so sind sie

1) De praescr. haer. c. 37: haeretici, christiani esse non possent, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt.

2) Iren. 1. 10. 3, 4. Tert. de praescr. haer. c. 13. Adv. Prax. c. 2. de virg. vel. 1.

selbst nur das erste Glied einer im Laufe der Zeit immer weiter sich ausdehnenden Reihe. So wichtig daher auch die apostolische Stiftung der Gemeinden ist, so kommt doch ebenso viel darauf an, zu wissen, welche Nachfolger die Apostel gehabt haben, ob die Lehre Christi auch durch die folgenden Glieder ebenso ächt und unverfälscht von Hand zu Hand weiter gegeben worden ist, als sie selbst sie aus der Hand der Apostel empfangen hatten. Zogen die Gnostiker schon die traditionelle Auktorität der Apostel durch die Behauptung in Zweifel, dass die Apostel selbst nicht alles gewusst, oder wenn sie es auch wussten, nicht allen alles mitgetheilt haben, beriefen sie sich in dieser Beziehung auf den im Galaterbrief erwähnten Streit der beiden Apostel und die ernsten Worte, mit welchen Paulus selbst den Petrus wegen seiner Lehre getadelt hatte [1]), so musste der Traditionsbeweiss um so verdächtiger werden, je länger die Reihe der vermittelnden Glieder wurde. Nur um so grösseres Gewicht legten aber die Kirchenlehrer ebendarauf, und mit allem Nachdruck machten sie geltend, dass nur in ihrer Mitte eine in ununterbrochener Reihe fortgehende Succession solcher aufzuweisen sei, welche die von den Aposteln her überlieferte Lehre mit derselben Treue unter sich bewahrt haben [2]). Die Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel sind sie die Träger der apostolischen Tradition, dieselbe Bedeutung, welche die Tradition in der Entwicklungsgeschichte der katholischen Kirche hat, hat demnach auch der Episkopat. Ist die Tradition das substanzielle Element der katholischen Kirche, das Princip, das sie bei aller Erweiterung ihres Umfangs zur Einen apostolischen Kirche macht, so ist es der Episkopat, in welchem die Tradition selbst erst ihre konkrete Realität erhält. Am Begriffe des Episkopats entwickelt sich daher die weitere Geschichte der katholischen

1) De praescr. haer. c. 22.

2) De praescr. haer. c. 32: Edant origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Johanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum, id et proinde utique et ceterae exhibent, quos apostoli in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Vergl. c. 36.

Kirche, um aber diesem Gange zu folgen, muss man vor allem wissen, was überhaupt der Episkopat ist, und woher er seinen Ursprung genommen hat. Es wird sich zeigen, dass es sich mit dem Episkopat auf dieselbe Weise verhält, wie mit der Tradition, dass dasselbe Einheitsinteresse, das im Gegensatz gegen die Gnosis die Idee der katholischen Kirche hervorrief und sie in der Form der Tradition realisirte, auch im Episkopat fortwirkte und in ihm erst der katholischen Kirche ihre feste Konsistenz gab.

Wären die Bischöfe in dem Sinne Nachfolger der Apostel, in welchem die kirchliche Tradition sie dafür hält, so wäre die Frage über den Ursprung des Episkopats sehr einfach zu beantworten, allein die Bischöfe sind in keinem Falle die unmittelbaren Nachfolger der Apostel, und älter als der ἐπίσκοπος im eigentlichen Sinne sind die πρεσβύτεροι und διάκονοι. Dass neben den Aposteln Presbyter an der Spitze der ersten christlichen Gemeinden standen, scheint die Apostelgeschichte nach der Analogie der jüdischen Synagoge, als sich von selbst verstehend, vorauszusetzen. Bei der jerusalemischen Gemeinde spricht sie nur von der Einsetzung der διάκονοι, welche auf den Antrag der Apostel für das entstandene Bedürfniss einer besonderen Armenpflege gewählt wurden (6, 1.), die Presbyter hatte demnach die Gemeinde zuvor schon, bei den auswärtigen Gemeinden dagegen wird als das Erste, was die Apostel zu ihrer ersten Einrichtung thaten, die Einsetzung von Presbytern erwähnt (Apostelgesch. 14, 23). Es ist nichts natürlicher, als die Annahme, dass die Apostel, wenn sie eine christliche Gemeinde stifteten, auch die ersten Einrichtungen zu ihrer Organisation trafen, nur kann man sich, auch wenn man weit entfernt ist, zu meinen, es müsse die ganze Verfassung der Kirche eine apostolische Institution sein, nicht genug hüten, dass man nicht mehr voraussetzt, als der Natur der Sache nach vorausgesetzt werden kann. Bedenkt man, wie schwach die ersten Anfänge der ersten christlichen Gemeinden waren, aus wie wenigen Mitgliedern sie bestanden, wie beschränkt waren die Stifter der Gemeinden, selbst wenn sie schon einen vollständigen Organisationsentwurf in sich getragen hätten, in der Wahl ihrer Anordnungen? Waren es nur wenige Familien, welche die erste Grundlage einer sich bildenden christlichen Gemeinde ausmachten, oder wohl auch nur eine einzige, so gab es sich von selbst, dass die Familie, an welche als den Grundstamm

die übrigen sich anschlossen, ein überwiegendes Ansehen erhielt und von ihr die Leitung des Ganzen ausging. Diess sind die ἀπαρχαί, von welchen nicht blos in dem ersten Briefe des römischen Clemens an die Korinthier (K. 42), sondern auch schon in dem ersten Briefe des Apostels an die Korinthier (16, 15. 16) die Rede ist. Die Apostel haben, sagt Clemens, als sie auf dem Lande und in den Städten das Evangelium verkündigten, ihre Erstlinge (ἀπαρχάς), d. h. die, welche zuerst den christlichen Glauben angenommen hatten, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν eingesetzt. Die ἐπίσκοποι stehen hier neben den διάκονοι, wie auch im Briefe an die Philipper 1, 1. die an der Spitze der Gemeinden Stehenden als ἐπίσκοποι und διάκονοι bezeichnet werden, und überhaupt die ἐπίσκοποι da, wo wir sie zuerst finden, da auch von ihnen, wie von den διάκονοι und πρεσβύτεροι, in der Mehrheit die Rede ist, nur dieselbe Bedeutung wie die πρεσβύτεροι haben können [1]. Die beiden Namen bezeichnen dieselben Personen, je nachdem sie als die Häupter und Vertreter der Gemeinde, oder als die das Ganze überwachenden Aufseher betrachtet wurden. Wie auf diese Weise die ἐπίσκοποι mit den πρεσβύτεροι zusammenfallen, so scheint auch die διακονία das ursprüngliche Element des christlichen Gemeindeamts zu enthalten. Als Diakonen setzten die Apostel jene Erstlinge ein, wie Clemens sagt, nicht sowohl für die, die schon glaubten, als vielmehr für die, die erst zum Glauben bekehrt werden sollten. Sie waren also διάκονοι nur in dem Sinne, in welchem der Apostel Paulus von dem Hause des Stephanas als der ἀπαρχή von Achaia rühmt, dass die Mitglieder desselben selbst die διακονία für die Christen übernommen haben. Was ist aber unter dieser διακονία zu verstehen? An das eigentliche Diakonenamt ist unstreitig nicht zu denken, aber auch in dem engeren Sinne des Dienstes der Dürftigen soll das Wort διακονία, wie Ritschl behauptet [2], nicht zu nehmen sein. Vielmehr weise die Aufforderung zum Gehorsam (1 Kor. 16, 16) darauf hin, dass διακονία jede mögliche Form des Gemeindedienstes, also wohl auch die Gemeindeleitung bedeute, denn innerhalb des N. T. bedeute es z. B. auch das Amt des Apo-

1) Man vergl. Apostelgesch. 20, 17. 28. Tit. 1. 5. 7. 1 Tim. 3, 1—8. 1 Petr. 5, 2. 3.

2) A. a. O. S. 569.

stels (Apg. 1, 17. 25. 20, 24. 21, 19. Röm. 11, 13), bei Clemens von Alexandrien das Gemeindeamt überhaupt als Inbegriff des Presbyterats und Diakonats (z. B. Strom. 7, 1), im Schreiben der gallischen Gemeinden bei Eusebius (5, 1) sei von der διακονία τῆς ἐπισκοπῆς die Rede, und in den apostolischen Constitutionen (2, 26) heisse der Bischof διάκονος λόγου. Es lässt sich diess nicht in Zweifel ziehen, nur wird das Richtige, das darin liegt, vervollständigt, wenn wir auch bei dieser weiteren Bedeutung den Grundbegriff, von welchem das Diakonenamt ursprünglich seinen Namen hatte, die Sorge für die Dürftigen, nicht aus dem Auge verlieren, und annehmen, dass die Gemeindeleitung insofern διακονία genannt wurde, als man sie selbst als einen aus dem Bedürfniss der Gemeinde hervorgehenden Dienst an ihr betrachtete. Man dient der Gemeinde, nimmt sich derselben an, handelt in ihrem Interesse, wenn man sie leitet. Daher der Apostel dieselben Glieder des Hauses des Stephanas, welchen er die Uebrigen sich unterordnen heisst, selbst auch wieder als untergeordnet betrachtet. Wenn sie sich selbst εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν, so haben sie sich selbst unter diese διακονία gestellt, sich ihr als einem höhern, über ihnen stehenden Zweck unterzogen. Es ist derselbe, das Ganze in das Auge fassende, das Einzelne dem Zweck und der Einheit desselben unterordnende Gesichtspunkt, von welchem aus der Apostel seine Lehre von den Charismen, ihrer Verschiedenheit und Einheit, entwickelt, und in der Reihe derselben auch die ἀντιλήψεις und κυβερνήσεις stellt, welche nur der abstrakte Ausdruck für die konkreten Benennungen der διάκονοι und ἐπίσκοποι sind, 1 Kor. 12, 28. So betrachtet, ist das christliche Gemeindeamt in seinem ursprünglichen Sinne eine διακονία, ein durch das Bedürfniss und das Interesse des Ganzen bedingter Dienst, oder ein Charisma, bei welchem das Persönliche nur die besondere Befähigung für einen auf das Allgemeine sich beziehenden Zweck ist. Von diesem Gesichtspunkt aus hat die Frage keine weitere Bedeutung, ob das Gemeindeamt der Familie des Stephanas ein freiwillig übernommenes, oder, wie Ritschl meint, ein vom Apostel übertragenes war. In der Folge meinte man freilich, es könne alles nur durch die Einsetzung der Apostel und zur Vorsorge für die von ihnen vorhergesehenen Fälle geschehen sein. In diesem Sinn sagt der römische Clemens (a. a. O. c. 44), die Apostel haben erkannt, dass Streit sein werde

über den Namen der ἐπισκοπή. Aus dieser Ursache haben sie in ihrem vollkommenen Vorauswissen Episkopen und Diakonen aufgestellt, und nachher noch die Verordnung gegeben, dass nach dem Tode derselben andere bewährte Männer ihre Nachfolger in dem Gemeindedienst werden sollen. Die nun, die von jenen, den Aposteln, oder nachher von andern achtbaren Männern, unter Billigung der ganzen Gemeinde, aufgestellt worden, und ihren Dienst an der Heerde des Herrn tadellos versehen haben, könne man nicht mit Recht aus ihrem Gemeindeamt (ihrer λειτουργία, oder wie es unmittelbar darauf heisst, der ἐπισκοπή, nemlich der πρεσβύτεροι) verdrängen. Wie es sich auch mit der den Aposteln beigelegten Anordnung verhalten mag, das Wichtigste ist, was wir aus dem Briefe des Clemens über die zu jener Zeit bestehende Einrichtung erfahren. Gewählt wurde demnach zu den Gemeindeämtern sowohl von den ἐλλόγιμοι ἄνδρες, als der πᾶσα ἐκκλησία. Die angesehenern Mitglieder der Gemeinde, die Notabeln, leiteten die Wahl und machten den Vorschlag, die Annahme desselben aber hing von der Zustimmung der Gemeinde ab. Da die nur als Notabeln bezeichneten Mitglieder der Gemeinde keine klerikalischen Personen sind, so ist es überhaupt noch die Gemeinde, in deren Mitte das Wahlrecht ruht, und die ursprüngliche Anschauung, auf welche uns diese ersten Anfänge der ganzen folgenden Hierarchie zurückführen, ist unstreitig die Autonomie der Gemeinden. Es ist dieselbe Autonomie, welche nicht nur die Apostelgeschichte bei der, zwar auf die Aufforderung der Apostel, aber nur durch die Gesammtheit der Jünger geschehenen Wahl der ersten Diakonen anerkennt, sondern auch der Apostel Paulus voraussetzt, wenn er die 1 Kor. 5, 3 beabsichtigte Exkommunikation nur in Uebereinstimmung mit der Gemeinde vollziehen kann, und ebenso auch bei der Frage über die Aussöhnung und Wiederaufnahme sein Urtheil ganz von dem der Gemeinde abhängig macht, 2 Kor. 2, 5 f. Wie sehr diese Autonomie zum ursprünglichen Charakter der christlichen Gemeinden gehörte, ist daraus zu sehen, dass sie auch noch später in dem allgemeinen Wahlrecht der Gemeinden unangefochten fortbestand, noch zu der Zeit, als Cyprian, der Bischof von Karthago, den Klerus im vollen Bewusstsein seiner Rechte repräsentirte [1]. Es ist

1) Er schreibt Ep. 33 an die Presbyter, Diakonen und die univers

jedoch nicht blos das Wahlrecht, das die ursprüngliche Autonomie der Gemeinden beurkundet, selbst diejenigen Handlungen, welche in der Folge nur von den Klerikern vermöge ihres specifischen Amtscharakters verrichtet wurden, kamen ursprünglich den an der Spitze der Gemeinde stehenden Personen nicht ausschliesslich und im Unterschied von der Gemeinde, sondern nur durch die Gemeinde zu. Ausnahmen, wie sie auch später noch stattfanden, bezeugen, was früher als allgemeines Recht galt. Die allgemeine Berechtigung zum Lehren setzt der Apostel Paulus voraus, da er nur die Frauen davon ausnimmt, 1 Kor. 14, 34. Doch sagt er auch (12, 28), Gott habe in der Gemeinde gesetzt zuerst die Apostel, dann die Propheten und zum dritten die Lehrer, er spricht somit von den Lehrern als einer eigenen Klasse. Der Verfasser des Briefs Jakobi will nur nicht, dass es zu viele Lehrer gebe (3, 1. f.), im Brief an die Hebräer (13, 7) werden die Lehrer ermahnt, an die Vorsteher zu denken, als an die, welche den λόγος τοῦ θεοῦ vorgetragen haben, und im Brief an die Epheser (4, 11) werden nach den Aposteln, den Propheten, den Evangelisten, den Hirten auch noch die Lehrer genannt. Ebenso werden im Hirten des Hermas (1, 3, 5) als Klassen des Gemeindeamts episcopi, doctores und ministri unterschieden, wobei unter den doctores nicht die Presbyter im Unterschied von den Bischöfen zu verstehen sind, sondern die episcopi haben sowohl das Amt der Lehre als der Aufsicht, wie auch nach Justin (Apol. 1, 67) in den Gemeindeversammlungen Lehre und Ermahnung Sache des προεστῶς ist. Nehmen wir alles diess zusammen, so erhellt hieraus, dass die Lehrthätigkeit, wenn auch mit dem Gemeindeamt verbunden, doch nicht ausschliesslich mit demselben verknüpft war, wesswegen auch noch später den Laien die Lehrberechtigung nicht schlechthin abgesprochen werden konnte, man verlangte nur, dass sie in Gegenwart der Bischöfe und mit Genehmigung derselben die Lehrvorträge halten [1]). Ebenso wenig finden wir bei der Verwaltung der Taufe und des Abendmahls gleich anfangs den spätern specifischen Unterschied zwischen dem Klerus und den Laien. Das

plebs: in ordinationibus clericis solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi judicio ponderare, und Ep. 67 sagt er von der plebs selbst, dass sie ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes, vel malignos recusandi.

1) Man vgl. was Eusebius K.G. 6, 19 von Origenes erzählt.

Recht zu taufen kam zwar, wie Tertullian sagt [1]), dem obersten Priester, welcher der Bischof ist, und nach diesem den Presbytern und Diakonen zu, obgleich nicht ohne Genehmigung des Bischofs, im Uebrigen aber sollten auch die Laien dieses Recht haben, weil was ex aequo empfangen werde, auch ex aequo gegeben werden könne, nur sollten die Laien blos in Fällen der Noth davon Gebrauch machen. Dasselbe gilt vom Abendmahl. Es war christliche Gewohnheit, dass es nur von den Vorstehern ausgetheilt wurde, wie ja auch nach Justin der προεςῶς es ist, welcher Brod und Wein segnet, aber sind denn, fragt Tertullian, nicht auch die Laien Priester? Wo auch nur drei und zwar als Laien zusammen seien, da sei die Kirche [2]). Alles also, was in der Folge vorzugsweise nur die Kleriker sein wollten und als ihr eigenthümliches Attribut betrachteten, nahm Tertullian als allgemein christliches Priesterrecht für die Laien in Anspruch [3]). So lebendig aber auch damals noch das ursprüngliche autonomische Gemeindebewusstsein sein mochte, es war doch alles, was Tertullian geltend macht, eine blosse Ausnahme, es gab schon eine besondere Klasse kirchlicher Personen, zu deren amtlicher Thätigkeit alle jene auf das Ganze der Gemeinde sich beziehenden Handlungen gehörten, die Gemeinde hatte sich somit schon in zwei von einander verschiedene Stände getheilt. Kleriker und Laien (laici), oder der ordo und die plebs, standen mit diesen Namen einander gegenüber, nur um so bemerkenswerther aber ist, dass selbst mit diesem Unterschied ursprünglich sich noch keine

---

1) De bapt. c. 17.

2) De exhort. cast. c. 7.

3) Es ist im Obigen kurz angedeutet, was Ritschl a. a. O. S. 372 f. sehr genau und gründlich entwickelt hat. Ritschl weist noch weiter nach, dass der Klerus, oder der Bischof, ursprünglich auch das Privilegium der Sündenvergebung nicht hatte, dass das Recht der Sündenvergebung allein Gott vorbehalten, die Erreichung und Anwendung derselben jedoch abhängig gemacht war von der Fürbitte der ganzen Gemeinde, welche, als im Namen Christi vollzogen, die Gewährleistung ihres Erfolges in sich trug. Ebenso wenig begründe das den Klerikern vorbehaltene Recht der Handauflegung eine Einwendung gegen das Resultat, dass der Klerus ursprünglich keinen specifischen Vorzug vor den übrigen Gemeindegliedern hatte, da die Handauflegung bei der Taufe und die Wiederaufnahme der Gefallenen ursprünglich kein priesterliches Privilegium, sondern Symbol der Aneignung des Erfolgs vom allgemeinen Gebet an eine einzelne Person war.

hierarchischen Begriffe verbanden [1]). Wenn auch in jenen Ausdrücken schon ein bestimmter Unterschied ausgesprochen ist, so

---

1) Anders wäre es, wenn, wie Hieronymus sagt Ep. 52., die Cleriker mit Beziehung auf 5 Mos. 10, 9. 18, 2. deswegen so genannt worden wären, weil sie de sorte sunt domini, oder weil dominus ipse sors, d. h. pars clericorum est. Gegen diese Erklärung erhob schon Neander K.G. 1. A. 1. S. 299. f. den Zweifel, sie werde, wenn man die Geschichte des Sprachgebrauchs verfolge, sich nicht rechtfertigen lassen, Neander's Erklärung aber blieb zu sehr am Begriffe des Looses hängen. In der Abhandlung über den Ursprung des Episcopats 1838. S. 93 f. habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass κλῆρος in dem Schreiben der Gemeinden zu Lugdunum und Vienna bei Eusebius K. G. 5, 1., wo von einem κλῆρος μαρτύρων die Rede ist, und in einigen Stellen der ignatianischen Briefe die Bedeutung Stand, besonders höherer Stand zu haben scheint. Das Genauere gibt nun Ritschl a. a. O. S. 398 f. Κλῆρος bedeutet Reihe, Rang, so z. B. wenn es bei Eusebius K. G. 4, 5. von dem sechsten Bischof von Alexandrien heisst: τὴν προσασίαν ἕκτῳ κλήρῳ διαδέχεται. Κλῆρος ist so viel als τάξις. Da nun innerhalb des christlichen Amtes κλῆροι unterschieden werden, so sind κλῆροι aufeinander folgende Aemter, Rangstufen, wie z. B. wenn Irenäus adv. haer. 3, 3. von dem römischen Bischof Eleutheros sagt, er habe an der zwölften Stelle von den Aposteln an τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον inne. Κλῆρος ist hier Rangstufe, wie auch schon Apg. 1, 17. 25. das Apostelamt als ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης bezeichnet wird. In demselben Sinn ist von einem κλῆρος τῶν μαρτύρων, einer Classe der Märtyrer, die Rede. Auch eine ganze Gemeinde wird κλῆρος genannt, wie Ignatius wünscht Ep. ad Eph. c. 11, dass er erfunden werde ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων χριστιανῶν, welche immer einstimmig mit den Aposteln gewesen seien. Dadurch haben die ephesischen Christen den Vorrang vor Andern, es verbindet sich daher hier mit dem Worte κλῆρος schon der Begriff einer höhern Rangstufe. Die specielle Bedeutung des Worts oder die ausschliessliche Uebertragung des Worts auf einen besondern Stand, den der kirchlichen Beamten, ist ohne Zweifel analog der Bedeutung, welche auch bei uns die Ausdrücke Rang oder Stand haben. Wenn auch jeder einen gewissen Rang und Stand hat, so spricht man doch von Rang und Stand vorzugsweise bei denen, welche eine höhere Stellung im geselligen Leben haben. Indem der Vorzug der stehenden Aemter die Rücksicht auf so zufällige Vorzüge, wie der des Märtyrerthums ist, verdrängte, nahm man die Kleriker in ihrem ursprünglichen Sinn, wie wir zu sagen pflegen, als Personen von Rang und Stand. In der Stelle 1 Petr. 5, 3, wo die Presbyter ermahnt werden, μὴ κατακυριεύειν τῶν κλήρων, können die κλῆροι, gleichbedeutend mit ποιμνίον, nur die verschiedenen Klassen oder Stände sein, welche die Gemeinde, die Heerde, bilden, hier hat demnach κλῆρος noch seine weitere Bedeutung, die engere dagegen begegnet uns zuerst bei Clemens von Alex. in der Schrift: τίς ὁ σωζόμ. πλούσ.

liegt doch in dem Begriffe des Klerus noch nichts, was die ursprüngliche und wesentliche Gleichheit der beiden Stände aufhebt, wie diess auch Tertullian mit klaren Worten sagt [1]). Es war nur ein Ehrenvorzug, welchen die Kleriker vor den übrigen Mitgliedern der Gemeinde hatten. Die Kleriker gelten zwar schon als Priester, ihr ordo ist nicht blos der ordo ecclesiasticus, sondern auch der ordo sacerdotalis, und eben im Gegensatz zum Priesterlichen erhält das Wort λαὸς, λαϊκοὶ, seine eigenthümliche Bedeutung, denn ein λαϊκὸς ἄνθρωπος ist, wie der römische Clemens (a. a. O. c. 40) den Begriff bestimmt, wer weder ἀρχιερεὺς, noch ἱερεὺς, noch Levite ist. Wenn also auch der λαὸς die israelitische Volksgemeinde ist, so sind λαϊκοὶ die, die schlechthin zu ihr gehören, ohne eine besondere Stellung in ihr zu haben. Aber auch der priesterliche Charakter macht noch keinen bestimmten Gegensatz zwischen den Klerikern und Laien. Priester sind ja auch die Laien, und das Opfer, das den Priester zum Priester macht, ist nur das Gebet, namentlich das Dankgebet bei dem Abendmahl mit den von der Gemeinde dargebrachten Gaben [2]). Ungeachtet dieser Bezeichnungen sollte demnach der Unterschied der beiden Stände immer noch blos ein fliessender und der autonomische Charakter der Gemeinde nicht aufgehoben sein. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Unterschied der presbyteri und der episcopi. Auch nachdem die letztern schon etwas ganz Anderes waren als die erstern, löste sich der Name und Begriff der episcopi immer auch noch in den der presbyteri auf, und die Presbyter sind es, in welchen das ursprüngliche autonomische Bewusstsein der Gemeinde sich am längsten erhielt. Noch bei Clemens von Alexandrien und Irenäus ist zwischen den Presbytern und dem Bischof ein blos relativer Unterschied. Clemens spricht zwar auch schon von dem Diakonus, dem Presbyter

---

c. 42, wo erzählt wird, der Apostel Johannes habe von Ephesus aus die Umgegend bereist, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταςήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δέ κλήρῳ ἕνα γέτινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων, d. h. er habe da, wo schon ein Kollegium bestand, dem bestehenden Klerus je ein Mitglied eingereiht. Gleichbedeutend mit κλῆρος ist bei Tertullian ordo, das theils schlechthin plebs gegenübersteht, theils mit der Bestimmung ecclesiasticus oder sacerdotalis.

1) De exhort. cast. c. 7. differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus.

2) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 404. f.

und dem Bischof als einer dreifachen Stufenfolge des kirchlichen Amts, er unterscheidet aber nur einen doppelten Amtscharakter, den der Presbyter und den der Diakonen, indem er der Thätigkeit der Presbyter in Beziehung auf Lehre und Disciplin einen bessernden, der der Diakonen einen dienenden Charakter zuschreibt [1]. Irenäus gebraucht öfters die beiden Ausdrücke presbyteri und episcopi ganz gleichbedeutend, er spricht in demselben Sinne von den successiones sowohl der presbyteri als der episcopi, selbst die römischen Bischöfe heissen bei ihm πρεσβύτεροι, und er nennt das Amt der Presbyter geradezu den episcopatus [2]. Damit stimmt zusammen, dass auch in der Ausübung der Amtsgewalt zwischen dem Bischof und den Presbytern noch keine strenge Grenzlinie gezogen war. Auf der einen Seite sollte zwar in der Gemeinde nichts ohne den Willen des Bischofs geschehen, keine Taufe, keine Ordination, ohne seine Genehmigung vollzogen werden, auf der andern Seite waren aber doch auch die Presbyter zur Vollziehung beider Akte befähigt, was nicht hätte sein können, wenn man sich einen wesentlichen Unterschied zwischen ihrem Amt und dem des Bischofs gedacht hätte. So erscheint das Verhältniss beider noch in einem Kanon der Synode von Ancyra im J. 314. Ebendahin gehört die Bestimmung des vierten Koncils von Karthago im J. 398, dass bei der Ordination eines Presbyters sämmtliche Presbyter mit dem Bischof zugleich die Hände auf das Haupt des Ordinanden legen sollen. Es kann diess nur eine alte Sitte gewesen sein aus einer Zeit, in welcher Presbyter und Bischöfe einander gleich standen, der Bischof neben den Presbytern nur primus inter pares war. Am längsten wurde diese ursprüngliche Gleichheit der Presbyter mit den Bischöfen in der alexandrinischen Kirche aufrecht erhalten, in welcher es bis auf den Bischof Demetrius (v. J. 190—232) in ganz Aegypten nur den einzigen Bischof von Alexandrien gab, die zwölf angeblich von dem Evangelisten Markus eingesetzten Presbyter das Recht hatten, aus ihrer Mitte den Bischof oder Patriarchen zu wählen, und erst dem Bischof Alexander bald nach dem Anfang des vierten Jahrhunderts es vollends gelang, die Presbyter auch in Alexandrien in das sonst bestehende Verhältniss der Unterordnung zu den Bischöfen zu setzen [3].

1) Man vergl. Paedag. 3, 12. Strom. 6, 13. 7, 1.
2) Adv. haer. 3, 2. 3. 4, 26.
3) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 431 f.

Alle diese den ursprünglichen autonomischen Charakter der christlichen Gemeinden in sich darstellenden Verhältnisse muss man sich vergegenwärtigen, um die Bedeutung richtig aufzufassen, welche der Episkopat für den Entwicklungsgang der christlichen Kirche hat. War die Autonomie der christlichen Gemeinden solange noch nicht ganz verschwunden, solange der Unterschied der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι ein blos relativer und fliessender war, so bestand die durch den Episkopat eintretende Veränderung eben darin, dass der relative Unterschied ein absoluter und specifischer wurde. Wie die Presbyter eine Mehrheit bilden, so gehört es zum Begriff des Bischofs, dass er nur Einer ist, daher ist er nun auch als der Eine für sich etwas wesentlich Anderes als die Presbyter, welche das, was sie sind, nur als mehrere zusammen sind. Man hat das Moment der Sache, um die es sich hier handelt, so bestimmt, dass die Hauptfrage der Unterschied des Gemeindeamts und des Kirchenamts wäre [1]. Ist der Bischof auch nur Gemeindebeamter, so ist er nur auf einer höhern Stufe dasselbe, was der Presbyter ist, soll daher ein specifischer Unterschied sein, so kann er nur darin bestehen, dass der Begriff des Bischofs durch das noch nicht erschöpft ist, was er in seiner Beziehung zu der einzelnen Gemeinde ist, welcher er vorsteht, sondern in diesem Verhältniss zugleich die Kirche überhaupt in sich repräsentirt, ein allgemeines Organ der kirchlichen Einheit und Auktorität ist. Da die Kirche zu der Gemeinde sich verhält, wie das Allgemeine zu dem Besondern, so ist die Frage, um welche es sich handelt, eigentlich diese, ob das Allgemeine durch das Besondere, oder das Besondere durch das Allgemeine bestimmt wird. Geht man von der Autonomie der Gemeinden aus, so fasst sich die Gemeinde in den Presbytern und Bischöfen als ihren Vertretern in der Einheit ihres Begriffs zusammen, die Presbyter und Bischöfe sind so gleichsam nur eine Abstraction aus der unbestimmbaren Vielheit der Individuen, welche zusammen die Gemeinden ausmachen, es stellt sich in ihnen, als den Vertretern und Organen der Gemeinde, nur wieder dasselbe dar, was die Gemeinde selbst wesentlich ist, sie sind nichts ohne sie, sondern alles nur durch sie. Ist man aber einmal von dem Vielen

1) Vergl. Rothe, die Anfänge der chr. Kirche und ihre Verfassung. Wittenberg 1837. S. 153. f.

zu dem Einen, von dem Besondern zu dem Allgemeinen fortgegangen, so kann das Verhältniss, in welchem das Eine zu dem Andern steht, auch in das Entgegengesetze umschlagen, das Eine ist nicht mehr blos die Abstraktion aus dem Vielen, sondern das Viele wird durch das Eine bestimmt, das Besondere durch das Allgemeine. Diess ist das Verhältniss, in welchem der Bischof im eigentlichen Sinn, wenn er von den Presbytern nicht mehr blos relativ, sondern absolut und specifisch verschieden ist, zu der Gemeinde steht, die Gemeinde hängt nur an dem Bischof, als ihrem Haupt, und ist, was sie ist, wesentlich nur durch ihn. Nur in diesem Sinne kann man demnach auch sagen, es handle sich hier um den Unterschied des Gemeindeamts und des Kirchenamts. Wird im Bischof nicht die einzelne Gemeinde, sondern die Kirche überhaupt angeschaut, so ist die Kirche in ihrer Beziehung zu der Gemeinde das die Gemeinde bestimmende Allgemeine und Principielle. Die Frage, deren Untersuchung nun vorliegt, ist daher, wodurch wurde der Umschwung bewirkt, durch welchen die Bischöfe, statt wie bisher mit den Presbytern zusammenzugehören, sich auf solche Weise über sie und die Gemeinde stellten, dass die Gemeinden ihren autonomischen Charakter verloren und in einem schlechthinigen Abhängigkeitsverhältniss zu den Bischöfen standen?

Es liegt diess an sich schon in dem Streben nach Einheit. Wie die Presbyter die Gemeinde in sich repräsentiren, so musste sich in ihnen selbst wieder das Bedürfniss herausstellen, dass Einer aus ihrer Mitte die Stelle der Uebrigen vertrat und an die Spitze des Ganzen sich stellte. Je mehr aber alles der Spitze sich zudrängte und sich in Einem Punkte koncentrirte, um so mehr musste zuletzt die Einheit, in welcher alles zusammenlief, das absolute Uebergewicht erhalten und alles Andere in das Verhältniss der Unterordnung und Abhängigkeit zu sich setzen. Dazu kommt, dass an sich jede Gemeinde, wie die Kirche überhaupt, zu welcher die einzelne Gemeinde, als ein Glied des Einen Leibs, gehört, ihr Einheitsprincip in Christus hat. Je lebendiger man sich der Beziehung bewusst wurde, in welcher Christus, wie zur Kirche im Ganzen, so auch zu jeder einzelnen Gemeinde steht, um so näher lag es, diese Beziehung auf den Einen Herrn der Kirche auch äusserlich darzustellen, durch einen an der Spitze der Gemeinden stehenden Repräsentanten, in welchem man gleichsam Christus selbst in seinem

Verhältniss zur Gemeinde anschaute. Nicht ohne Grund hat man daher schon in den Engeln, an welche die den sieben Gemeinden der Apokalypse bestimmten Schreiben gerichtet sind, einen Ausdruck der Episkopatsidee gesehen. In der Siebenzahl dieser Gemeinden stellt sich überhaupt die Kirche als eine aus verschiedenen einzelnen Gemeinden bestehende dar. Wie nun nach Apok. 1, 20 die sieben goldenen Leuchter sieben Gemeinden, die sieben Sterne in der rechten Hand Christi sieben Engel sind, so gehört es überhaupt zum Begriff einer Gemeinde, dass sie einen Engel hat, und da nun die den sieben Engeln entsprechenden Sterne alle zusammen in der Hand Christi sind, in ihm also ihre Einheit haben, so kann durch den Engel, welchen jede Gemeinde hat, nichts anderes ausgedrückt sein, als die Beziehung, die sie mit Christus als dem Einen Haupte aller Gemeinden und der ganzen Kirche verknüpft. Man kann sich das Verhältniss Christi zu einer Gemeinde nicht als ein lebendiges und inniges denken, wenn es nicht in einer die Gemeinde in sich repräsentirenden konkreten persönlichen Einheit selbst als ein persönliches aufgefasst werden kann. Aus demselben Einheitsinteresse, das jene Engel der Apokalypse zu ideellen Repräsentanten der Gemeinde machte, und in ihnen, in ihrer vermittelnden Stellung zwischen Christus und der Gemeinde, dieses Verhältniss selbst zur Anschauung brachte, ging es hervor, dass auch in der Wirklichkeit in der Person der Bischöfe solche Repräsentanten dieses Verhältnisses an die Spitze der Gemeinden zu stehen kamen. Wie sehr man überhaupt das Bedürfniss hatte, das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde auch persönlich vermittelt zu sehen, erhellt wohl auch aus der Stellung, welche der aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief bekannte Jakobus zu der jerusalemischen Gemeinde hatte. Wenn er als der Bruder des Herrn der Vorsteher, oder, wie er wenigstens in den pseudoclementinischen Schriften genannt wird, der Bischof der jerusalemischen Gemeinde war, und auf ihn Symeon in derselben Stellung auch aus dem Grunde, weil er ein leiblicher Verwandter Jesu war, folgte [1]), so spricht sich auch hierin sehr deutlich das Bestreben aus, dem Bande, das die Gemeinde mit Christus verknüpft, eine so viel möglich konkrete Realität zu geben. Es erklärt sich somit

1) Eus. K.G. 3, 11.

hieraus, wie der christlichen Anschauungsweise in dem Organismus der Gemeinde immer noch etwas zu fehlen schien, wenn sie nicht in dem, nicht sowohl die Gemeinde, als vielmehr Christus selbst repräsentirenden Bischof einen persönlichen Vermittler dieses Verhältnisses in der unmittelbaren Anschauung vor sich hatte. Allein alles diess hätte doch nicht bewirkt, dass die ursprünglich mit den Presbytern identischen Episkopen so entschieden aus diesem Verhältniss heraustraten und ihnen und der Gemeinde gegenüber eine so zu sagen souveräne Stellung erhielten, wenn nicht Verhältnisse eingetreten wären, welche jenem Streben nach Einheit erst seine volle Energie und eine sehr praktische Bedeutung gaben. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Episkopat in der bestimmteren Form, zu welcher er sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts ausbildete, ein Gegengewicht gegen die Gefahr war, mit welcher die immer mehr um sich greifenden und die Einheit des Ganzen auflösenden Häresen die christliche Gemeinschaft bedrohten. Wie die grosse Bewegung, welche durch die Gnosis entstand, die Idee der katholischen Kirche zum Bewusstsein brachte, so hatte sie auch die weitere nicht minder wichtige Folge, dass die Gegenwirkung, die sie hervorrief, erst im Episkopat ihr bestimmtes Ziel finden konnte. Der Episkopat war es, welcher nicht nur der excentrischen, ins Vage sich verirrenden, der auflösenden und zersetzenden Tendenz der Häresen einen festen, zusammenhaltenden, alle verwandten Elemente an sich ziehenden Mittelpunkt entgegensetzte, sondern auch die christliche Anschauungsweise aus den transcendenten Regionen der übersinnlichen Welt auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit und die Bedürfnisse der Gegenwart hinlenkte, und sich über die Frage zu verständigen suchte, wie überhaupt eine christliche Kirche sich gestalten könne, er war es, welcher die ekstatische Ueberspannung des chiliastischen Glaubens so herabstimmte und abkühlte, dass sie mehr und mehr einer verständigen, das Praktische ins Auge fassenden Besonnenheit wich, und das mit der Welt zerfallene christliche Bewusstsein so weit mit ihr aussöhnte, dass das Christenthum auf der breiten Basis einer katholischen Kirche in die Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung eintreten konnte.

Den engen Zusammenhang, in welchem die häretischen Erscheinungen der nachapostolischen Zeit mit der Tendenz der sich konstituirenden und im Episkopat sich fixirenden und abschliessen-

den Kirche stehen, sehen wir schon in den Pastoralbriefen des neutestamentlichen Kanon. Die Entstehung dieser Briefe fällt in eine Zeit, in welcher schon die in ihnen geschilderten Häretiker, welche nach den sie charakterisirenden Hauptzügen nur für die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts gehalten werden können, die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade auf sich zogen. Die Bestreitung dieser Häretiker ist der gemeinsame Hauptzweck der drei Briefe. Zum Widerstand gegen sie diente nichts mehr als das treue Festhalten an der überlieferten Lehre und eine wohlgeordnete Verfassung der Gemeinden unter tüchtigen Vorstehern. Sie enthalten daher eine Reihe von Erinnerungen und Vorschriften, die sich hauptsächlich auf die kirchliche Verfassung beziehen. Der zweite Brief an den Timotheus, der älteste der drei Briefe, kennt zwar schon das der Kirche durch die Häretiker drohende Uebel in seiner ganzen Grösse, beschränkt sich aber auf unmittelbare an den Timotheus selbst gerichtete Aufforderungen, dem Uebel mit besten Kräften zu begegnen. Man vergl. besonders 2, 14. f. 3, 1. f. und 4, 1. f., wo der Hauptinhalt des Briefs zusammengefasst wird. Auf die Anordnung allgemeinerer Einrichtungen in den christlichen Gemeinden lässt sich dieser Brief nicht ein, nur aus der Ermahnung 2, 2 sieht eine weiter sich erstreckende, auch die Zukunft ins Auge fassende Sorge hervor. Der Brief an Titus dagegen beginnt sogleich mit allgemeinen Instructionen in Ansehung der πρεσβύτεροι und des ἐπίσκοπος, 1, 5. und zwar aus Veranlassung der Häretiker, durch welche ausdrücklich diese Vorschriften motivirt werden, 1, 10. Wie schon hier der Kreis dieser Vorschriften und Erinnerungen sehr weit gezogen ist, und nicht blos die Vorsteher der Gemeinden, sondern überhaupt alle zur christlichen Gemeinschaft gehörenden Glieder umfasst, so ist diess noch mehr der Fall in dem ersten Brief an Timotheus, in welchem auch gleich im Eingang die Häretiker mit sehr bestimmten Zügen vorangestellt werden. Von den allgemein menschlichen Verhältnissen aus wird 3, 1. f. der Uebergang auf die kirchlichen gemacht, und in Hinsicht des ἐπίσκοπος V. 2. f. der Diakonen, V. 7 f., der πρεσβύτεροι V. 17 f. das Nöthige erinnert. Vom Episkopat im engern Sinn ist hier zwar noch nicht die Rede, aber die Tendenz zu demselben ist doch auch schon hier sehr sichtbar, und wir sehen nur um so mehr in die allmälige Gestaltung dieser Verhältnisse hinein, wenn es hier zunächst nur das Allgemeine ist,

wodurch erst die Verfassung der christlichen Gemeinden begründet werden soll; wenn auch noch nicht an den Bischof im spätern Sinn zu denken ist, so ist doch beachtenswerth, wie auch schon hier der ἐπίσκοπος in der Einheit Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 2. von der Mehrheit der Diakonen und der πρεσβύτεροι unterschieden wird [1].

Die Haupturkunden für die Entwicklungsgeschichte der Episkopatsidee sind die gleichfalls pseudonymen Schriften, die unter dem Namen des Ignatius, des Bischofs von Antiochien [2], und des römischen Clemens auf uns gekommen sind, deren Zusammentreffen in diesem Punkte um so merkwürdiger ist, da beide ganz verschiedene Richtungen repräsentiren, Ignatius ein ebenso entschiedener Pauliner ist, wie dagegen Clemens unter dem Namen seines

1) Vgl. die Schrift über die Pastoralbriefe S. 8. f. 54 f.

2) Die vielbesprochene Frage über die Aechtheit der Ignatianischen Briefe, deren Erwähnung hier an ihrer Stelle ist, hat in der neuesten Zeit durch die Entdeckung einer syrischen Recension, welche nur die drei Briefe an die Epheser, die Römer und an Polykarp enthält, eine neue Wendung genommen, die in keinem Fall jenen Briefen zum grossen Vortheil gereicht. Es gibt nun drei verschiedene Meinungen über diese Briefe. Während Diejenigen, welche diese Briefe als Urkunde eines apostolischen Vaters nicht fallen lassen wollen, und doch an ihrer hierarchischen Tendenz und Anderem Anstoss nehmen, durch die Kürze des syrischen Textes sich vollkommen befriedigt sehen, wie namentlich Bunsen, der Hauptvertreter dieser Ansicht, Ritschl a. a. O. S. 577. Weiss im Reuter'schen Repert. 1852. Sept. S. 169 f., steht dagegen in Andern der Glaube an die Aechtheit der sieben griechischen Briefe so fest, dass sie sich auch durch alles, was zum Lob der syrischen Recension gesagt wird, nicht irre machen lassen, wie namentlich Uhlhorn, das Verhältniss der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung, in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1851. H. 1. Die dritte Klasse bilden diejenigen, welche diese Briefe weder in der einen noch in der andern Form für ächt halten können. Diess ist meine Meinung, wie ich sie theils in meiner Abhandlung über den Ursprung des Episkopats, theils in meiner Schrift: die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker, 1848, zu begründen gesucht habe. Für die Vertheidiger der syrischen Recension ist die Hauptfrage, was das Wahrscheinlichere ist, dass der syrische Text als Auszug den griechischen voraussetzt, oder der griechische als interpolirt den syrischen. Dabei fragt sich noch in Betreff des Hierarchischen, ob nicht der syrische Text bei aller Kürze doch schon so viel vom griechischen enthält, dass er ein ex ungue leonem ist. Darüber wird wohl noch lange gestritten werden, und die Entscheidung kann für jeden zuletzt nur in der allgemeinen Anschauung liegen, die man sich von jenen Zeitverhältnissen bildet.

Apostels Petrus zum strengsten Judaismus sich bekennt. Mit demselben Nachdruck, mit welchem beide vor Häresen und Spaltungen warnen und die aus ihnen entstehende Gefahr vor Augen stellen, dringen sie auf den Episkopat, als die souveräne, Gott und Christus in sich repräsentirende Macht der Kirche. Dass es für den Einzelnen, wie für das Ganze, kein anderes Heil gebe, als in der zum Bischof, zu Christus, zu Gott aufsteigenden Einheit, dass man, sobald man von dieser Einheit lasse, allen Gefahren der Irrlehre und Sünde, der traurigsten Getheiltheit und Zerrissenheit preisgegeben sei, ist der beide auf gleiche Weise beseelende Grundgedanke.

Uebereinstimmung mit dem Bischof ist die angelegentlichste, immer wiederkehrende Ermahnung des falschen Ignatius. An den Bischof allein muss man sich halten und ohne ihn nichts thun, wie der Herr nichts ohne den Vater gethan hat, in der Einheit mit ihm. Ist man dem Bischof ebenso unterthan, wie Christus, so lebt man nicht nach menschlicher Weise, sondern nach der Weise Christi, welcher für uns gestorben ist, damit wir im Glauben an seinen Tod dem Tode entfliehen [1]. Das Gebot des Geistes ist es, nichts ohne den Bischof zu thun, die Einigung zu lieben, die Spaltungen zu fliehen, Christus nachzuahmen, wie er den Vater nachahmt. Insbesondere kann nichts Kirchliches ohne den Bischof geschehen. Nur die Eucharistie ist für gültig zu halten, die vom Bischof verrichtet wird, oder mit seiner Genehmigung. Wo der Bischof ist, soll auch die Gemeinde sein, wie da wo Christus ist, auch die katholische Kirche ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof weder zu taufen, noch eine Agape zu halten, sondern nur was er billigt, ist auch Gott genehm, und nur so kann alles, was man thut, sicher und gültig sein. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt, wer ohne Wissen des Bischofs etwas thut, dient dem Teufel. Wer Gott und Christus angehört, ist auch mit dem Bischof. Nicht genug sind die selig zu preisen, welche mit dem Bischof so Eins sind, wie die Kirche mit Christus, Christus mit dem Vater, damit alles in Einheit zusammenstimmt. Wer nicht innerhalb des Altars ist, entbehrt das Brod Gottes. Wenn das Gebet von Einem oder zwei so viel vermag, wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde.

1) Ep. ad Magn. c. 7. Trall. c. 2.

Darum darf man dem Bischof sich nicht widersetzen, um Gott unterthan zu sein, muss auf den Bischof sehen, wie auf den Herrn selbst, ihn ehren, wie Christus, den Sohn des Vaters [1]). Der Bischof wird daher geradezu der Stellvertreter Gottes genannt, der *προκαθήμενος εἰς τόπον θεοῦ*, wer ihm gehorcht, gehorcht nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, als dem *ἐπίσκοπος πάντων*. Wer den Bischof täuscht, täuscht nicht den sichtbaren, sondern betrügt den unsichtbaren. Der sichtbare Bischof ist im Fleische (*ἐν σαρκὶ ἐπίσκοπος*) leiblich und sinnlich, was Gott oder Christus auf unsichtbare geistige Weise ist [2]). Der Grundgedanke aller auf den Episkopat sich beziehenden Stellen dieser Briefe wird daher richtig so bestimmt: „Die Bischöfe sind die Repräsentanten und die Organe der kirchlichen Einheit wesentlich insofern, als sie dem specifischen Charakter des Episkopats gemäss die unmittelbaren Repräsentanten, Bevollmächtigte und Organe Gottes und Christi sind. In ihnen hat sich Christus, so zu sagen, vervielfältigt, in ihnen hat er sich innerhalb des Bereichs der Christenheit eine sinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Gemeinden ist er es wesentlich, der durch das Organ des Bischofs handelt und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde steht also wesentlich einer und derselbe, wenngleich mittelst individuell verschiedener Repräsentanten und Organe. Und somit sind denn freilich alle einzelnen Gemeinden unter einander zur durchgreifendsten Einheit verbunden, aber schlechthin nur unter der Bedingung, dass jede sich organisch an ihren Bischof anschliesst“ [3]). Dieselbe Grundanschauung eines auf die Idee des Episkopats gegründeten Systems der kirchlichen Verfassung enthalten die pseudoclementinischen Schriften. Wie in ihnen Mosaismus und Christenthum identificirt und aus einer Uroffenbarung und Urreligion abgeleitet werden, so ist der Episkopat der Träger einer Tradition, welche die Einheit der Kirche mit der Einheit des Menschengeschlechts verknüpft. Christus ist nicht nur der allwissende wahre Prophet, sondern auch der Urmensch, welcher zur Offenbarung der Wahrheit wiederholt in den Patriarchen und in Moses er-

1) Philad. c. 3. 7. Smyrn. c. 8. 9. Eph. c. 5. 6. Trall. c. 3.
2) Magn. c. 6. 3. Eph. c. 1.
3) Vergl. Rothe a. a. O. S. 477.

schien. So hat er nun auch, als er zuletzt erschien, die zwölf Apostel als Verkündiger seiner Worte und seinen Bruder Jacobus als Bischof von Jerusalem eingesetzt, welcher wegen seiner leiblichen Verwandtschaft mit dem Herrn das Vorrecht hat, dass alle Lehrer von ihm beglaubigt werden müssen. Die Lehre des wahren Propheten, welche durch Jacobus und die Apostel fortgepflanzt wird, ist sosehr der Mittelpunkt der Weltentwicklung, dass Petrus, als Vertreter derselben gegen den Magier Simon, mit diesem zusammen unter die Syzygien gerechnet wird, welche von Anfang in der Welt vorherbestimmt waren. Desshalb ist der Bischof, indem er durch die Ordination zum Inhaber der wahren Glaubenslehre gemacht wird, für seine Gemeinde der Stellvertreter Gottes und Christi, auf welchen alle dem Bischof erwiesene Ehre und Unehre zurückgeht, er ist also das Organ der Einen Wahrheit in seinem Kreise. Diese Attribute legt Petrus dem Episkopat bei, als er den Zacchäus zum Bischof von Cäsarea ordinirte [1]. In den Homilien werden die Grundsätze dieses Systems weiter so entwickelt [2]: Die Kirche wird mit einem Schiffe verglichen, das im heftigsten Sturm Menschen aus den verschiedensten Gegenden trägt, dessen Herr Gott, dessen Lenker Christus, dessen Vorruderer der Bischof, dessen Passagiere die grosse Menge der Christen sind und das endlich zu dem ersehnten Hafen der ewigen Glückseligkeit hinführt. Vor allem ist daher nothwendig, dass die Kirche eine wohlgeordnete Verfassung hat. Diess kann nur dadurch geschehen, dass Einer herrscht. Denn die Ursache der vielen Kriege liegt darin, dass es viele Könige gibt, wenn nur Einer herrschte, so würde ewiger Friede auf Erden sein. Desshalb hat Gott Einen zum Herrscher derer eingesetzt, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden, Christus. So ist zwar Christus der Herr der Kirche, aber seine Stelle muss auch sichtbar vertreten werden. Diess geschieht durch den Bischof. Der Bischof nimmt die Stelle Christi ein (*Χριστοῦ τόπον πεπίστευται*), wer sich gegen ihn vergeht, sündigt gegen Christus, die ihm erwiesene Ehre wird Christus erwiesen, er hat Macht, zu lösen und zu binden. Von der Verbindung mit ihm hängt die Seligkeit ab, durch ihn wird der Einzelne zu Christus und von Christus zu Gott

1) Vergl. Recogn. 3, 61. Hom. 3, 60.
2) Brief des Clemens an Jacobus c. 14. Hom. 5, 62. f.

geführt, wer daher dem Bischof Gehorsam beweist, wird die Seligkeit erlangen, wer nicht, von Gott bestraft werden. Die Pflicht des Bischofs ist dagegen, nicht tyrannisch zu befehlen, wie die Fürsten der Heiden, sondern wie ein Vater die Beleidigten zu schützen, wie ein Arzt die Kranken zu besuchen, wie ein Hirt seine Gemeinde zu bewachen, mit Einem Worte, für Aller Heil zu sorgen. Mit irdischen Geschäften darf er sich nicht befassen, diese kommen den Laien zu, seine ganze Sorge muss auf die himmlischen Dinge gerichtet sein, er hat über dem Heil Aller zu wachen, ganz besonders kommt ihm die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre zu. Wie an den Bischof die Presbyter und an diese die Diakonen sich anschliessen, so ist der Mittelpunkt der ganzen Gemeinschaft der Bischof von Jerusalem, als Oberbischof, ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, welchem daher vorzugsweise die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zukommt, und dem selbst Petrus beständig von seiner Wirksamkeit Rechenschaft zu geben hat.

Vergleicht man die hier entwickelte Episkopatsidee mit der Form, welche die Verfassung der christlichen Gemeinden noch in dem Briefe des römischen Clemens an die Korinthier hat, so zeigt sich der Abstand gross genug. Für einen Bischof im Sinne des Pseudoclemens und Pseudoignatius ist im Kreise jener Verhältnisse noch keine Stelle, und so fern liegt noch die Episkopatsidee, dass selbst Christus nicht ἐπίσκοπος, sondern nur προσάτης genannt wird [1]). Welches Zeitinteresse nun aber diese Idee gewonne hat, beweist der so grosse Nachdruck, mit welchem auf sie und das ganze an ihr hängende System der kirchlichen Verfassung gedrungen wird. Merkwürdig ist dabei noch besonders sowohl die Uebereinstimmung, mit welcher die beiden sonst so verschiedenen Hauptrichtungen in diesem Punkte zusammentreffen, als auch die eigene Erscheinung, dass es pseudonyme Schriften sind, durch welche auf den gemeinsamen Zweck hingewirkt wird. Es erhellt auch daraus die Absichtlichkeit und das Interesse, womit man den durch die Zeitverhältnisse vorgezeichneten Weg verfolgte. Eine eigene Rolle spielt in dieser pseudonymen Literatur der römische Clemens, derselbe, welchem in seinem Briefe an die Korinthier die Episkopatsidee noch so fremd ist. Wie der Apostel Petrus die

1) Clem. ad Cor. 1. c. 58.

ἀπαρχὴ des Herrn ist, der erste der Apostel, so ist Clemens die ἀπαρχὴ τῶν σωζομένων ἐθνῶν, der erste der von Petrus, dem Heidenapostel, bekehrten Heiden. Als solcher und als der beständige Begleiter des Apostels auf dessen Missionsreisen, als sein vertrautester Schüler, der alle seine Reden gehört und von ihm die Verwaltung der Kirche gelernt hat, wird er von Petrus zum römischen Bischof ordinirt und zu seinem Nachfolger in der Regierung der durch die Missionsthätigkeit des Apostels über die heidnische Welt sich erstreckenden christlichen Kirche eingesetzt. In ihn ist alles, was zur Regierung der Kirche dient, niedergelegt, seine Person ist die Trägerin der ganzen kirchlichen Gesetzgebung, sein Name ist einer ganzen Klasse darauf sich beziehender Schriften vorgesetzt. Was ist hieraus anders zu schliessen als der judenchristliche Ursprung der auf der Episkopatsidee beruhenden Verfassung der christlichen Gemeinden? So sehr es im Sinne der Judenchristen war, dass die christliche Kirche durch die Bekehrung der Heiden sich mehr und mehr erweiterte, so sehr waren sie zugleich darauf bedacht, der christlichen Kirche durch eine auf die Idee der Theokratie und das Princip strenger durchgreifender Einheit gebaute Verfassung ihren ursprünglichen ächt judenchristlichen Charakter zu erhalten. Diess ist wenigstens die in den pseudoclementinischen Schriften klar ausgeprochene Tendenz. Wie das Heidenchristenthum, als das Werk des Apostels Paulus, solange noch keine legitime Existenz hatte, als ihm die judenchristliche Auktorisation noch fehlte, die es erst dadurch erhielt, dass Petrus als Heidenapostel an die Stelle des Paulus gesetzt wurde, so sollte auch die ganze Verfassung der Kirche als eine auf der Auktorität des Apostels Petrus und der jerusalemischen Urgemeinde beruhende Institution gedacht werden. Nur in dem Verhältniss, in welchem dieses ursprüngliche Einheitsprincip festgehalten wird, kann nach der monarchischen Grundanschauung der pseudoclementinischen Schriften der Charakter der christlichen Kirche in seiner Reinheit erhalten und vor allen unreinen, die Einheit gefährdenden heidnischen Einflüssen bewahrt werden. Wenn auch diese Schriften, insbesondere die Homilien, nur die Farbe einer bestimmten Partei an sich tragen, so kann doch am wenigsten das, was sie über die Verfassung der Kirche enthalten, für etwas blos Partikuläres gehalten werden. Die in ihnen mit so grossem Nachdruck geltend gemachte Episkopatsidee ist ja die-

selbe, welche in der katholischen Kirche sich geschichtlich verwirklichte. Aus dem besonderen Interesse, das die in diesen Schriften repräsentirte Partei für die Episkopatsidee hatte, folgt demnach nur der judaistische Ursprung der durch diese Idee bedingten kirchlichen Verfassung. Ist in dieser Beziehung das Streben nach Einheit für diese Schriften so charakteristisch, so gehört ja diess überhaupt zum ursprünglichen Charakter des Judaismus, oder ist es nicht dieselbe, den Zusammenhang mit der Urgemeinde nie aus dem Auge verlierende, die ganze christliche Gemeinschaft im Interesse der Einheit und Rechtgläubigkeit überwachende Tendenz, die uns auch schon bei einem Hegesippus und selbst bei den Pseudoaposteln begegnet, mit welchen der Apostel Paulus in so vielfache feindliche Berührung kam? Ueberall hat dieses Streben nach Einheit zugleich eine antipaulinische Tendenz, die in den Homilien bis zur äussersten Spitze sich steigert, nur in den Pastoralbriefen und noch mehr in den Briefen des Ignatius sehen wir nun auch den Paulinismus von demselben Einheitsinteresse durchdrungen. Eben diess ist es, was den Pseudoignatius dem Pseudoclemens gegenüber noch besonders merkwürdig macht. Als Pauliner tritt er für dasselbe Interesse auf, dessen Hauptrepräsentant der petrinische Pseudoclemens ist. So sehr hatte sich also die Realisirung der Episkopatsidee als ein in den Verhältnissen der Zeit begründetes Bedürfniss aufgedrungen, dass auch die Pauliner in der Anerkennung desselben nicht zurückbleiben konnten, nur wollten sie jene Idee nicht unter demselben petrinischen Namen sich aneignen. Wie in den Augen der Judenchristen, auch der römischen, welche in dem römischen Clemens Rom mit Jerusalem verknüpften, alles an Jerusalem hing, so richteten dagegen die Pauliner ihren Blick auf Antiochien zurück, den ersten Sitz des paulinischen Christenthums, wo, wie auch die Apostelgeschichte (11, 26) mit besonderer Emphase hervorhebt, die Jünger zuerst im Unterschied von den Juden Christen (Χριστιανοὶ) genannt worden sein sollten, um dem petrinischen Clemens, dem Träger der judenchristlichen Tradition, den gleichfalls noch der apostolischen Zeit angehörenden Bischof Ignatius gegenüberzustellen, und in den Banden seiner Gefangenschaft, seiner Reise aus dem Orient in den Occident, unter Begleitung römischer Soldaten, und in seinem römischen Märtyrertod, für die Zwecke, um deren Erreichung es jetzt zu thun war, das Bild des

Apostels Paulus auf's Neue vor die Seele zu rufen [1]. In jedem Falle liegt dem Pseudoignatius dieselbe Fiktion zu Grunde wie dem Pseudoclemens, und wir sehen auch hieraus, wie sehr es im Geiste jener Zeit lag, Ideen, Grundsätze und Institutionen, die ein praktisches Interesse gewonnen hatten, unter solchen Namen und auf solchem Wege in das allgemeine Bewusstsein der Zeit einzuführen.

Die höchste Idee des Episkopats, in welcher der falsche Clemens und der falsche Ignatius am meisten zusammenstimmen, ist der Bischof als Stellvertreter Gottes und Christi. Worauf beruht aber diese Idee und wie wird sie begründet? Sie wird eigentlich nur als Behauptung aufgestellt, wenn in den Homilien (3, 66) von dem Bischof gesagt wird, dass *ὁ προκαθεζόμενος Χριςῷ τόπον πεπίςευται*, oder in den Briefen (Magn. c. 6) der *ἐπίσκοπος εἰς τόπον θεῷ προκαθήμενος* genannt wird. Auch das führt nicht weiter, wenn gesagt wird (Eph. c. 3): Jesus Christus, unser unzertrennliches Leben, ist der Wille des Vaters, wie auch die Bischöfe an verschiedenen Orten aufgestellt (*οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες*) der Wille Gottes sind, wesswegen man mit dem Willen des Bischofs zusammenhalten muss. Dieselbe substanzielle Einheit, welche zwischen Christus und Gott stattfindet, wird auch als das Verhältniss der Bischöfe zu Christus dargestellt, wie also Christus der hypostasirte Wille Gottes ist, so sollen die Bischöfe der hypostasirte Wille Christi sein. Es beruht diess nur auf der Voraussetzung, dass es wegen der Einheit Christi nothwendig ist, an sich aber ist es ein Sprung, in dem Bischof unmittelbar den Stellvertreter Gottes und Christi anzuschauen, da die Bischöfe zunächst nur die Nachfolger der Apostel sind. Und wenn es ihre Hauptaufgabe ist, in der Reinheit der Lehre die Einheit der Kirche aufrecht zu erhalten, und Häresen und Spaltungen abzuwehren, woher anders haben sie die Lehre, deren Bewahrer sie sein sollen, als aus der Hand der Apostel? Es ist daher bemerkenswerth, dass die in jenen pseudonymen Schriften noch so unvermittelt hingestellte Idee von den folgenden Kirchenlehrern nicht festgehalten worden ist, sondern sie hoben vielmehr gerade das hervor, was zwischen Christus und den Bischöfen als das Vermittelnde dazwischenliegt.

---

1) Vgl. die Abh. über den Ursprung des Episk. S. 179 f.

Nicht Stellvertreter Gottes und Christi sind die Bischöfe bei Irenäus und Tertullian, sondern nur Nachfolger der Apostel, Träger der von den Aposteln her überlieferten Lehre. Es ist diess schon ein weiteres Moment in der Entwicklung der Episkopatsidee, und es müssen daher zwei verschiedene Anschauungen unterschieden werden. Ursprünglich ging die Episkopatsidee nicht aus der Anschauung der Kirche überhaupt, sondern aus dem Kreise der einzelnen Gemeinden hervor. Solange nur Presbyter in der Mehrheit an der Spitze einer Gemeinde standen, schien es noch an einer alles verknüpfenden und zusammenhaltenden Einheit zu fehlen. Da nun Christus, was er für die Kirche im Ganzen ist, auch für jede einzelne Gemeinde ist, so musste die ideelle Einheit, welche jede Gemeinde in Christus hat, auch eine reale werden. Diess geschah dadurch, dass Einer an die Spitze einer Gemeinde zu stehen kam, als Stellvertreter Christi. Man musste vor allem den Bischof als solchen haben, um sodann in demjenigen, was alle zusammen waren, in ihrer Gesammtheit, die Einheit der Kirche im Ganzen anzuschauen. Um aber diese Einheit in sich darzustellen, mussten sie selbst wieder ein reales Princip der Einheit in sich haben. Diess konnte nur die Lehre sein, deren Träger sie waren. Die Einheit der Lehre, in welcher sie alle übereinstimmten, verknüpfte sie selbst zur realen konkreten Einheit eines engverbundenen Ganzen. Die Lehre aber, deren Träger sie waren, hatten sie nicht unmittelbar von Christus, sondern durch die Vermittlung der Apostel erhalten. Sobald daher die Bischöfe nicht mehr blos die Einheitspunkte der einzelnen Gemeinden, sondern die Repräsentanten der Einheit der Kirche überhaupt waren, konnten sie nicht als Stellvertreter Christi, sondern nur als Nachfolger der Apostel gedacht werden. Der Uebergang von dem Einen zu dem Andern zeigt sich schon in den Homilien. Der Bischof ist ihnen zwar auch der Stellvertreter Christi, zugleich aber auch der Bewahrer der von den Aposteln übergebenen Wahrheit [1]). Da die von den Aposteln her überlieferte Wahrheit bewahrt werden muss, so lassen die Homilien das Bischofsamt durch die Apostel eingesetzt werden, nur ist es blos der Apostel Petrus, welcher überall, wo er Gemeinden stiftet, auch

1) Er ist der *προκαθεζόμενος τῆς ἀληθείας*, der *πρεσβύτης τῆς ἀληθείας*. Ep. Clem. ad Jac. c. 2. 6. 17.

Bischöfe einsetzt. Bei den mit Irenäus beginnenden Kirchenlehrern ist nun die apostolische Succession der Hauptbegriff des bischöflichen Amts. Nach Irenäus und Tertullian sind die Bischöfe wesentlich die Träger und Vermittler der apostolischen Ueberlieferung. Die Einheit der Kirche stellt sich in ihnen darin dar, dass sie alle in einer und derselben Lehre übereinstimmen. Man darf daher nur der Succession der Bischöfe nachgehen, um auf die principielle Einheit der Lehre zu kommen. Noch stärker ist Cyprian, der Hauptrepräsentant des kirchlichen und bischöflichen Bewusstseins seiner Zeit, von der Einheitsidee des Episkopats durchdrungen. Kirche und Episkopat sind ihm dieselbe Einheit. Das Princip des Episkopats ist nicht sowohl die apostolische Succession, als vielmehr der den Bischöfen ertheilte heilige Geist. In diesem Geist hat der Episkopat das Princip seiner Einheit und es kann daher keine Meinungsverschiedenheit in denen sein, in welchen ein und derselbe Geist ist [1]). In der Vielheit der Bischöfe individualisirt sich der Eine Geist, jeder Bischof ist nur wieder dasselbe, was jeder andere ist, in der Einheit des Episkopats sind alle zusammen Eins, sie sind ein solidarisch verbundenes Ganzes, in welchem keiner für sich, sondern jeder Einzelne zugleich die Einheit und Totalität des Ganzen in sich darstellt [2]). Sind die Bischöfe das, was sie sind, nicht jeder für sich, sondern alle nur in der Einheit und Totalität des Ganzen, so ist auch keiner mehr oder weniger als die Andern, es kann weder Einer dem Andern befehlen, noch darf sich Einer vom Andern befehlen lassen, es darf sich zwar jeder als Vertreter des Ganzen betrachten, aber sich nicht zu einem episcopus episcoporum aufwerfen. Gleichwohl erhält bei Cyprian das Einheitsinteresse des Episkopats noch eine neue Bedeutung dadurch, dass die Einheit, die alle zusammen darstellen, von einem bestimmten Punkte der Einheit ausgegangen sein sollte. Auch die übrigen Apostel waren zwar dasselbe, was Petrus war, gleiche Genossen der Ehre und Macht, aber der Anfang geht von der Einheit aus,

---

1) Ep. 73. 68.

2) Ep. 52: Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus multorum concordi numerositate diffusus. De unit. eccl. c. 3.: episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

damit die Kirche Christi als Eine erscheine. Dem Petrus hat der Herr zuerst die potestas gegeben, unde unitatis originem instituit et ostendit [1]). Der hohe Vorzug, welchen Irenäus und Tertullian nur der römischen Kirche ertheilen, wegen ihrer Stiftung durch die beiden glorreichsten Apostel, geht schon bei Cyprian auf den römischen Bischof über. Als die cathedra Petri ist die römische Kirche die ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est. Denselben Einheits- und Centralpunkt musste man auch in jedem, der als Nachfolger des Apostels Petrus in der römischen Kirche auf derselben cathedra sass, anschauen, und bald genug sprach sich dieses Bewusstsein in den römischen Bischöfen aus [2]). Es sind schon hier die Prämissen gegeben, deren konsequente Folge das Papstthum war. War Petrus der erste Bischof in Rom, so mussten die römischen Bischöfe seine Nachfolger sein, somit auch denselben Primat, wie er, haben. Zum Bischof in Rom aber machte man den Petrus, weil er einmal in Rom gewesen sein sollte, und in Rom sollte er gewesen sein, weil man es sich, besonders nach dem Vorgang des Apostels Paulus nicht anders denken konnte, als dass der erste Apostel auch in der Welthauptstadt gewesen sei. Die politische Bedeutung der Stadt Rom ist der erste Anlass der Petrussage, und da auf dieser Sage das Papstthum selbst beruht, so ist der Ursprung des Papstthums einfach darin zu suchen, dass die Bedeutung, welche Rom als die Hauptstadt der damaligen Welt hatte, auch auf den Bischof der römischen Gemeinde überging. Freilich gehörte dazu, dass es auch unter den Aposteln einen Apostelfürsten gab, doch würde dieses Moment ohne jenes andere nicht so viel ausgemacht haben, da man dem Apostel Petrus keinen ausschliesslichen Primat zuschrieb, und den Ausspruch Christi nicht in diesem Sinne nehmen zu müssen glaubte. Nur in Rom konnte es Bischöfen, welche Nachfolger des Apostels Petrus in seinem Primat zu sein behaupteten, gelingen, den Primat der Kirche auch wirklich zu erhalten.

---

1) De unit. eccl. c. 4. Ep. 73.

2) Schon der Bischof Firmilian in Kappadocien hebt in einem Briefe an Cyprian (in den Briefen Cypr. Ep. 75) hervor, dass der römische Bischof Stephanus sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit.

Blicken wir auf die Verhältnisse zurück, in welchen der erste Anlass und Antrieb zur Entwicklung und Realisirung der Episkopatsidee lag, so ist es unstreitig der Episkopat, in welchem erst die christliche Kirche das Bewusstsein ihrer im Glauben an Christus begründeten Einheit und in diesem Bewusstsein die Macht einer alle Häresen und Spaltungen überwindenden, über alles Partikuläre übergreifenden, alles Extreme abschneidenden, alles Verwandte einigenden katholischen Kirche und ebendamit auch den festen Bestand einer geschichtlichen Existenz gewann. Was half es aber, dass es eine in dieser bestimmten Form existirende und für ihr künftiges Bestehen organisirte Kirche gab, wenn die Kirche die Zukunft eines weiteren geschichtlichen Daseins gar nicht vor sich hatte, wenn sie in ihrem Glauben an die Parusie jeden Augenblick das Ende aller Dinge erwartete? Diess führt uns auf den Montanismus zurück. Wie der Montanismus es ist, welcher der Kirche den Gedanken an die in der nächsten Zukunft bevorstehende Katastrophe in seiner vollen Energie lebendig erhielt, so ist es der Episkopat, welcher auch dem Montanismus gegenüber die Existenz einer geschichtlichen Entwicklung erst möglich machte.

Der Streit zwischen den Montanisten und ihren Gegnern weist auf einen tiefer eingreifenden Zwiespalt des christlichen Bewusstseins jener Zeit mit sich selbst hin. Wie die Gegner in den sittlichen Forderungen der Montanisten einen unpraktischen Rigorismus sahen, so theilten sie mit ihnen auch die Ansicht nicht, dass das Ende der Welt schon so nahe sei und man nichts Angelegentlicheres zu thun habe, als mit der Welt zu brechen, und sich für die grosse Katastrophe gefasst zu halten. Da der Glaube an die Parusie Christi bisher noch nicht in Erfüllung gegangen war, so zogen sie hieraus den natürlichen Schluss, dass es wohl auch in der nächsten Zeit noch nicht dazu komme, somit überhaupt das Ende der Welt noch nicht so nahe bevorstehe. Je mehr man aber so aus der unnatürlichen Spannung heraustrat, in welche die stete Erwartung der Parusie das Bewusstsein der Christen versetzt hatte, um so mehr musste diess auch seinen Einfluss auf das ganze praktische Verhalten der Christen äussern. Man konnte nicht mehr in einem so schroffen und abstossenden Gegensatz zu der Welt, in welcher man lebte, stehen, sondern musste sich ihr mehr und mehr assimiliren. Da nun aber der Montanismus hierin nur eine immer wei-

ter um sich greifende Verweltlichung des Christenthums sehen konnte, so kann er selbst nur aus dem Gesichtspunkt einer Reaction aufgefasst werden. In demselben Verhältniss, in welchem allen, welche zu der Partei der Montanisten gehörten, die herrschende Sitte eine zu laxe zu werden schien, verschärften sie die Praxis des christlichen Lebens durch die sittlichen Forderungen, die sie theils neu aufstellten, theils als längst bestehend geltend machten. War einmal ein solcher Gegensatz der Ansichten und Parteien vorhanden, so musste der äussere Konflikt, der nicht ausbleiben konnte, um so stärker werden, je mehr es Fälle gab, in welchen die Verläugnung des christlichen Charakters gar zu offen am Tage lag. Wie sollte es in solchen Fällen gehalten werden? Ihr eigentliches Moment hatte jedoch diese Frage nicht darin, ob die, die in einem solchen Falle waren, noch als Christen anzuerkennen seien, sondern ob sie durch die vermöge der Schlüsselgewalt ihnen zu ertheilende Sündenvergebung in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufgenommen werden können. In diesem Punkte wurde die allgemeine Differenz, welche die Montanisten von der katholischen Kirche trennte, zu einer unmittelbar praktischen Frage. Während die Montanisten allen, welche eine sogenannte Todsünde begangen hatten, die Vergebung einer solchen Sünde schlechthin verweigerten, weil sie als gegen Gott selbst begangen auch nur von Gott vergeben werden könne, oder, da Gott der Geist ist, von der Kirche, sofern sie der Geist ist, die aber in den neuen Propheten, oder durch den Paraklet, sich dagegen erklärte, stellten ihre Gegner nicht nur den Grundsatz auf, dass auch Todsünden vergeben werden können, sondern schrieben auch sich selbst die Vollmacht zu, sie zu vergeben [1]. Was nun aber dieser zunächst dogmatischen Streitfrage ihr Hauptmoment für die Geschichte der am Episkopat sich ausbildenden Verfassung der christlichen Kirche gibt, ist, dass die Hauptgegner, welche hierin den Montanisten und namentlich den Propheten derselben, als den Organen des Paraklets, gegenüberstanden, die Bischöfe waren. Es ist sehr wahrscheinlich, dass gleich anfangs in Kleinasien Bischöfe an der Spitze der Bewegung gegen die Montanisten standen. Das Hauptdatum aber, aus welchem sich uns die Stellung der Bischöfe zur montanistischen Frage ergibt, ist die von

1) Tert. de pudic. c. 21.

Tertullian [1]) bezeugte wichtige Thatsache, dass der römische Bischof mit der öffentlichen Erklärung aufgetreten war, alle jene Vergehungen, welche die Montanisten als die Todsünde des Ehebruchs und der Hurerei bezeichneten, sollen nicht mehr absolut von der Gemeinschaft der Kirche ausschliessen, sondern es solle denen, die in einem solchen Falle waren, nach geschehener Busse Vergebung ertheilt werden [2]). Tertullian spricht zwar nur in ironischem Ton von diesem peremtorischen, d. h. dem Streit ein Ende machenden Edikt, das der römische Bischof als ein pontifex maximus, oder episcopus episcoporum [3]), erlassen habe, es muss jedoch eine sehr entscheidende Bedeutung für den endlichen Ausgang des Streits gehabt haben. Hatten sich früher die römischen Bischöfe noch nicht entschieden gegen die Montanisten erklärt, war man zu der Zeit, als Praxeas nach Rom kam, wahrscheinlich unter Eleutheros, sogar schon im Begriff gewesen, die kirchliche Gemeinschaft mit den Montanisten anzuknüpfen, so hatte es jetzt um so mehr zu bedeuten, wenn der römische Bischof (Victor vom J. 190—200 oder Zephyrinus vom J. 200—215) jedem Zweifel über die Stellung der römischen Kirche zum Montanismus durch das von Tertullian erwähnte Edikt ein Ende machte. So wenig war man also in Rom mit den sittlichen Grundsätzen der Montanisten einverstanden. Dass aber der römische Bischof in dieser Sache nicht allein stand, dass dasselbe Interesse, das ihn leitete, ein gemeinsames der Bischöfe war, gibt Tertullian selbst zu verstehen, wenn er seiner montanistischen Behauptung, die ecclesia sei spiritus per spiritalem hominem, die Antithese gegenüberstellt, non ecclesia numerus epis-

1) De pudic. c. 1.

2) Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

3) Ohne allen Grund und im Widerspruch mit dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang des Montanismus will Gieseler K.G. 1, 1. S. 288 an den Bischof von Karthago denken. Dass die Benennung nicht auf eine wirkliche, sondern eine angemasste Würde deutet, passt ja gerade auf den römischen Bischof. Und wenn Tertullian nach Hieronymus Catal. c. 53 schon ehe er Montanist wurde, in einem gespannten Verhältniss zum römischen Klerus stand, so erklärt sich hieraus die Ironie des Ausdrucks nur um so besser. Welche Praxis in Betreff der Sündenvergebung in Rom unter Zephyrinus, welcher wahrscheinlich der von Tertullian gemeinte römische Bischof ist, in Gang kam, darüber geben nun auch die Philosophumena Orig. (S. 290 f. vgl. unten) neue Aufschlüsse.

coporum. Wenn also noch so viele Bischöfe den antimontanistischen Grundsatz aufstellen, dass die Kirche auch solche Sünden vergeben könne, so könne hier doch nur das Urtheil des Geistes, wie es in einem geistigen Menschen sich ausspricht, die Entscheidung geben. Welches Interesse aber die Bischöfe dabei leitete, ist aus dem entgegengesetzten der Montanisten zu sehen. Verweigerten die Montanisten schlechthin die Vergebung der Todsünden, um im Angesicht des nahen Endes der Welt die Zügel der kirchlichen Disciplin so straff als möglich anzuziehen, um so straffer, je laxer sie schon in einem grossen Theil der christlichen Kirche jener Zeit geworden waren, so können dagegen die Bischöfe, ihrer Weltanschauung zufolge, nur der Ansicht gewesen sein, dass es doch noch an der Zeit sein möchte, sich für eine längere Dauer des zeitlichen Bestehens der Kirche in der Welt einzurichten. Gerade damals erhielt ja erst die Kirche in dem Episkopat eine für die Dauer berechnete Organisation und die von den Bischöfen so bedeutungsvoll aufgefasste Idee einer continua successio musste ihren Blick ebenso vorwärts in die vor ihnen liegenden Zukunft der Kirche richten, als sie sie rückwärts schauen hiess, zu den Aposteln zurück, deren Nachfolger sie zu sein behaupteten. Betrachteten sich die Bischöfe als die Träger der nicht schon in der nächsten Zeit aus der Welt entschwindenden, sondern in der Welt bestehenden Kirche, so mussten sie von selbst den Trieb in sich haben, aus der christlichen Gemeinschaft alles zu beseitigen, was noch an die Ueberspannung und Transcendenz des ursprünglich so schroff der Welt gegenüberstehenden christlichen Bewusstseins mahnte und nur zu leicht dazu dienen konnte, die Kirche der Bahn zu entrücken, in welcher sie ihren geordneten Verlauf in der Welt nehmen sollte. Die Kirche konnte nicht in der Welt bestehen, ohne dass sie sich besser mit der Welt befreunden lernte, als diess möglich war, solange man jeden Augenblick den Untergang der Welt vor sich sah. Man stelle sich nur vor, in welcher eigenthümlichen Spannung des Bewusstseins die sein mussten, welche im steten Gedanken an die Parusie Christi und die sie begleitende Katastrophe wie zwischen Sein und Nichtsein schwebten? Wie konnte eine aus solchen Gläubigen bestehende Gemeinschaft festen Fuss in der Welt fassen, wenn sie den Boden ihrer Existenz fort und fort unter sich schwanken und schon in der nächsten Zeit die

ganze sie umgebende Weltordnung in sich zusammenstürzen sah? Und wenn in Gemässheit dieses Glaubens die sittlichen Forderungen auf eine Weise gesteigert wurden, welche über das gewöhnliche Maas der menschlichen Kraft hinausging, so fehlte es auch in dieser Hinsicht an den Bedingungen eines dieser sinnlichen Ordnung der Dinge entsprechenden Daseins. Welche überspannte sittliche Forderungen machten die Montanisten, wenn sie von den sämmtlichen Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft verlangten, dass sie schlechthin von allen Vergehungen frei bleiben sollten, die sie unter dem Namen der Todsünden begriffen? Es war diess ein so unpraktischer Rigorismus, dass eine Gemeinschaft, welche zu diesem Grundsatz sich bekannte, die zu ihrem Bestehen nothwendige sittliche Kraft in kurzer Zeit sich in sich selbst verzehren lassen musste. Zwischen dieser Transcendenz einer nie sich realisirenden Idee und dem Boden der gegebenen empirischen Wirklichkeit, auf welchem sie sich allein zur Realität einer bestehenden Kirche verwirklichen konnte, lag als das erste vermittelnde Moment die in Hinsicht der Vergebung der Todsünden gemachte Koncession. War es unmöglich, dass es gar keine Sünden gab, so musste es doch wenigstens möglich sein, dass sie vergeben wurden. Hiemit war zwar die reine Idealität der Kirche verschwunden, aber die Idee der Kirche war praktisch geworden. Die Kirche bestand so zwar nicht aus lauter Heiligen, die von jeder sogenannten Todsünde völlig unberührt blieben, aber doch aus solchen, welche die Kirche vermöge ihrer Schlüsselgewalt als wahre Glieder der christlichen Gemeinschaft anerkennen konnte, und wenn die Kirche, wie auch die Montanisten annahmen, das Recht hatte, die Sünden zu vergeben, warum sollte sie von demselben nicht auch Gebrauch machen? Waren es nun vorzugsweise die Bischöfe, welche in der Frage über die Zulässigkeit der Vergebung der Todsünden sich an die Spitze der Bestreiter des Montanismus stellten, so gaben sie dadurch einen für ihre Stellung sehr charakteristischen Beweis ihres von aller Ueberspannung des ursprünglichen, nicht sowohl bei sich als ausser sich seienden christlichen Bewusstseins zurückgekommenen christlichen Geistes, sie machten dadurch erst das geschichtliche Dasein der an dem Faden der continua successio der Bischöfe sich entwickelnden christlichen Kirche möglich, und wenn es namentlich der römische Bischof war, dessen Auktorität hierin den

entscheidendsten Einfluss hatte, so ist es um so bemerkenswerther, wie die römischen Bischöfe schon damals auf den Weg einlenkten, auf welchem sie es in der Folge in der Theorie und Praxis nur zu gut verstanden, die Kirche und die Welt Hand in Hand mit einander gehen zu lassen. Die Verweltlichung des Christenthums, die in der römischen Kirche, soweit es nur immer möglich war, sich realisirte, sehen wir hier in ihren ersten unschuldigen, durch die Natur der Sache selbst gerechtfertigten Anfängen. Es ist mit Einem Worte schon jetzt ein Ablassprogramm für Sünden, welche der Montanist nur als delicta moechiae et fornicationis bezeichnen konnte, das an der Spitze der ganzen so berüchtigten Geschichte der römischen Ablassertheilung steht, und Tertullian nennt schon jetzt, wie wenn er die ganze geschichtliche Bedeutung jenes Edikts des episcopus episcoporum richtig geahnt hätte, ein terrenum Dei templum, in welchem die sponsa Christi als die vera, pudica, sancta virgo eine solche liberalitas, die eher vor den januae libidinum stehen sollte, auch nur als macula aurium über sich ergehen lassen muss, eine spelunca moechorum et fornicatorum [1]).

---

1) Eine wichtige Urkunde, um das Verhältniss der römischen Kirche zum Montanismus rückwärts über die Zeit Tertullians hinaus zu verfolgen, ist, wie Ritschl zuerst genauer nachgewiesen hat (a. a. O. S. 546 f.), der Hirte des Hermas. Das Hauptthema des Hirten ist die Frage über die Vergebung der Sünden nach der Taufe. Eine zweite Busse nach der Taufe wird gestattet, aber nur bis zu einer bestimmten Zeitgrenze, nur usque in hodiernum diem, bis zu der praefinita dies. Poenitentiae enim justorum habent fines. Impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis, gentibus autem (d. h. den noch nicht Getauften) usque in novissimo die (Vis. 2, 2). Näher bestimmt wird diese Grenze Vis. 3, 5. durch das Bild des die Kirche darstellenden Thurmbau's. Solange kann man Busse thun, dum aedificatur turris. Nam si consummata fuerit structura, jam quis non habet locum, ubi ponatur, erit reprobus. Vollendet aber wird dieser Bau alsbald (turris cito consummabitur Vis. 3, 5). Die Vollendung des Thurmbau's bezeichnet, wie Ritschl sehr treffend zeigt, dieselbe Epoche der Kirche, welche durch den Montanismus eintreten sollte. Darum erscheint die Kirche dem Hermas in der ersten Vision in der Gestalt einer alten Frau und tadelt ihn wegen einer geheimen Begierde und wegen Hingebung an weltliche Geschäfte, in der zweiten Vision erscheint sie mit jugendlichem Aussehen aber greisen Haaren, in der dritten jung und heiter. Da sie in diesen beiden letztern Visionen die Aufschlüsse über das Aufhören der zweiten Busse gibt, so ist hieraus deutlich zu sehen, dass das, was die Verjüngung der Kirche und die

Nachdem einmal die Möglichkeit der Sündenvergebung innerhalb der Kirche, wie wir aus dem Edikt des römischen Bischofs sehen, grundsätzlich ausgesprochen und ebendamit der grosse Schritt geschehen war, die Kirche in eine Bahn hineinzuleiten, auf welcher auch die sündhafte Beschaffenheit ihrer Mitglieder kein Hinderniss ihrer fortgehenden Verwirklichung sein konnte, lässt sich nun an einem Moment nach dem andern nachweisen, wie man mehr und mehr alles das hinter sich zurückliess oder nur wesentlich modificirt in sich aufnahm, was in den Montanisten als die ursprüngliche Form des christlichen Bewusstseins mit neuer Energie sich geltend gemacht hatte. Alles diess hängt mit der durch den Episkopat zur Entscheidung gekommenen Krisis des Zeitbewusstseins auf's Engste zusammen.

Von den extremitates temporum, den angustiae des καιρὸς συνεσταλμένος, die dem Tertullian so schwer auf dem Herzen lagen und ihn so düster stimmten, ist schon bei dem so genau an ihn sich anschliessenden Cyprian nicht mehr die Rede. Auch Cyprian ist zwar überzeugt, dass die Welt nicht mehr lange dauern werde, aber er sieht darin nur die allgemeine, in keiner Beziehung, weder zum Glauben an die Parusie Christi, noch überhaupt zum Christenthum stehende Wahrheit, dass die Welt schon gealtert sei und ihre frische Kraft verloren habe. In demselben Verhältniss, in welchem man sich in dieser Beziehung mehr und mehr auf den Standpunkt des allgemeinen Weltbewusstseins stellte, liess man auch von der

---

Erneuerung des Geistes bewirkt haben soll, nichts Anderes ist, als eben die gegen die in der ersten Vision geschilderte Verweltlichung der Kirche gerichtete Aufhebung der zweiten Busse. Ritschl weist noch weiter nach, wie sich der Hirte des Hermas auch zu dem die Verweltlichung der Kirche und die Wiederholung der Busse mit seiner Auktorität vertretenden Klerus in Opposition setzt, somit zwischen ihm und dem Klerus derselbe Gegensatz ist, wie zwischen den Montanisten und den Psychikern. Dieselbe Frage also, welche im Montanismus in ihrer schroffsten Spitze hervortrat, bewegte unabhängig von ihm auch die römische Kirche schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in welcher Zeit Hermas lebte, nur in freierer und milderer Weise, und es kann nur ein Missverstand Tertullians sein, wenn er den Hirten wegen seiner zweiten Busse einen apocryphus Pastor moechorum nennt (de pudic. c. 20. vgl. c. 10). Wie alles diess auch im Hirten des Hermas mit der Parusie und der Eschatologie zusammenhängt, zeigt die vierte Vision mit ihrer figura tribulationis superventurae magnae.

Strenge der praktischen Forderungen nach, welche man aus jener überspannten Theorie abgeleitet hatte. Was bei Tertullian ein kategorisches Gebot des Paraklet war, dessen Uebertretung nur als eine Todsünde angesehen werden konnte, das castrare desideria carnis, ist bei Cyprian schon so ermässigt, dass es nur in der Form der Empfehlung und des Raths dem sittlichen Bewusstsein des Christen vorgehalten wird [1]. Befolgt er ihn, so ist es verdienstlich, und er erwirbt sich dadurch Anspruch auf eine höhere Belohnung, befolgt er ihn nicht, so schadet es ihm wenigstens nichts an seiner sonstigen sittlichen Vollkommenheit. Ganz besonders aber zeigt sich am Chiliasmus, wie sehr man von der schwärmerischen Richtung zurückkam, die die Phantasie der Montanisten in so hohem Grade aufgeregt hatte. Die Antipathie gegen ihn wurde immer allgemeiner, ja man hatte jetzt sogar das lebhafte Interesse, ihn zu bestreiten und ihm das Princip seiner Berechtigung abzusprechen. Dass diess nicht blos in der alexandrinischen Kirche, welche stets eine Gegnerin des Chiliasmus war, sondern hauptsächlich auch in der römischen geschah und zwar um dieselbe Zeit, in welcher es in ihr zum völligen Bruch mit dem Montanismus kam, ist gleichfalls charakteristisch für diesen Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung. Wenn auch der römische Presbyter Cajus, einer der Hauptrepräsentanten dieser Richtung, nicht soweit ging, dass er die johanneische Apokalypse für ein Werk des Häretikers Cerinth erklärte, so bestritt er doch an Cerinth nur um so mehr den sinnlichen Chiliasmus des Judenthums [2]. Er galt jetzt als der Inbegriff alles dessen, was man hinter sich zu lassen hatte, um über alles, was dem Christenthum vom Judenthum her noch anhing, vollends hinwegzukommen. In dieser Beziehung konnte man nur fallen lassen, was seinen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit verloren hatte, Anderes dagegen war, wenn auch in anderer Form, festzuhalten. Wie man die sittlichen und ascetischen Forderungen der Montanisten nicht aufgab, sondern nur der katholischen Kirche anpasste, so konnte man noch weniger das Offenbarungsprincip des Montanismus, den heiligen Geist, als ein ausschliesslich montanistisches Princip betrachten. Dass Geist und Kirche wesentlich zusammen

1) Cyprian ad Demetr.

2) Eusebius K.G. 3, 28. Vergl. Theol. Jahrb. 1853. S. 157 f.

gehören, die Kirche in dem Geist die Wahrheit ihres Wesens, und der Geist in der Kirche die Wirklichkeit seines Daseins habe, war die gemeinsame Voraussetzung, woran man aber von katholischer Seite den grössten Anstoss nahm, war das Vage, Willkürliche, Zufällige der montanistischen Prophetie, dass sie etwas Neues einführen, und in den einzelnen Individuen, die sie zu ihren Organen machte, ein neues Glaubensprincip aufstellen wollte. In diesem Sinne nannte man es den Aberwitz der Montanisten, wenn man seine eigene Denkweise als die katholische geltend machen wollte und zog aus ihrer Lehre die sie als Härese bezeichnende Konsequenz, dass wenn sie erst den von Christus verheissenen Paraklet empfangen zu haben glauben, sie ebendamit den Besitz desselben den Aposteln absprechen [1]). Der Stellung der katholischen Kirche zum Montanismus war es daher ganz analog, dass nun auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher in dem Paraklet der Montanisten noch in dem freien Spielraum der Subjectivität der die Gabe der Prophetie besitzenden einzelnen Individuen sich bewegte, katholisch fixirt und regulirt wurde. Wie die Schlüssel der Gewalt zu lösen und zu binden, welche die Propheten der Montanisten für sich in Anspruch genommen hatten, ausschliesslich in die Hände der Bischöfe kamen, so waren sie jetzt auch die allein anerkannten Organe des heiligen Geistes und dem Princip der Individualität, auf welchem die montanistische Prophetie beruhte, wurde der Grundsatz entgegengestellt, dass der heilige Geist als das in der Kirche waltende Princip nur in der Gesammtheit ihrer Vertreter sich ausspreche und diese selbst um so gewisser von ihm sich inspirirt glauben dürfen, je unzweifelhafter sie das Bewusstsein der Repräsentation der Kirche in sich haben. So wurde, was in den Offenbarungen des montanistischen Paraklets noch einen so vagen und unsichern Verlauf hatte, in den geordneten und regelmässigen Gang der die Kirche repräsentirenden Koncilien hinübergeleitet, und die Kontinuität mit dem in den Aposteln wirkenden Geist, die in dem Paraklet der Montanisten ein so schwaches und so leicht sich auflösendes Band zu sein schien, durch das Dogma festgestellt, dass die Beschlüsse der Koncilien nur der für das allgemeine Bewusstsein ausgesprochene Inhalt der der Kirche immanenten apo-

1) Vergl. Schwegler Mont. S. 225. 38.

stolischen Tradition seien. Mit dieser Form der Offenbarung des Geistes war die der montanistischen Prophetie eigene Ekstase von selbst ausgeschlossen. Nur das individuelle Bewusstsein kann durch die Einwirkung des Geistes in der Ekstase so ausser sich gerathen, dass es seiner selbst nicht mächtig ist, spricht sich aber der Geist in dem Gesammtbewusstsein einer Mehrheit einzelner Subjekte aus, so lässt sich nicht denken, wie das Gemeinsame, das als der Ausspruch des Geistes gelten soll, anders zu Stande kommen kann, als auf dem Wege der die gemeinsame Berathung leitenden Reflexion. Nach Tertullian kann es gar nicht anders sein, als dass der Einzelne, wenn er vom Geist ergriffen wird, ausser sich ist, er trägt daher kein Bedenken, das Wesen der Prophetie geradezu in die Bewusstlosigkeit, oder amentia, zu setzen [2]. Da sie aber ihren Grund nur in dem Verhältniss hat, in welchem der Einzelne in seinem Fürsichsein zu dem Geiste steht, sofern er sich zu demselben nur passiv verhalten kann und ihn so in sich wirken lassen muss, dass er selbst dem Mittelpunkt seines Bewusstseins entrückt und in den Zustand des Aussersichseins versetzt wird, so folgt daraus von selbst, dass das Verhältniss des Geistes zu dem Bewusstsein einer Mehrheit von Individuen, wie es sich in den auf Koncilien versammelten Bischöfen darstellt, nicht denselben Charakter der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit an sich tragen kann. In demselben Verhältniss, in welchem jene Inadäquatheit in dem unendlichen Umfang der von dem Geist inspirirten Subjekte sich aufhebt, kann er auch nur als das ihrer Gesammtheit immanente substanzielle Princip gedacht werden. Es ist daher ganz in der Natur der Sache selbst begründet, dass die ekstatische Prophetie der Montanisten nicht mehr an ihrer Stelle war, sobald als die eigentlichen Organe des Geistes nicht mehr die Individuen in der Zufälligkeit ihres Fürsichseins, sondern die Bischöfe in der geregelten Form der Repräsentation der Kirche betrachtet wurden, und der Gegensatz des Episkopats zum Montanismus bezeichnet auch in dieser Beziehung den Uebergang aus der Unstetigkeit des Zustandes, in welchem die Christen der ältesten Zeit sich befanden, in den festen, geordneten Bestand der katholischen Kirche. Gehen wir aber weiter zurück, so kann die eigentliche Ursache der ekstatischen Prophetie der Mon-

2) De anima c. 11.

tanisten in letzter Beziehung nur in jener Transcendenz der Weltanschauung erkannt werden, welche die eigenthümliche Bewusstseinsform der ältesten Christen war, solange sie im Glauben an die Nähe der Parusie Christi nur noch mit dem einen Fuss in der jetzigen, mit dem andern aber schon in der künftigen Welt standen. Ein solcher Zustand ist an sich nicht ein Beisichsein, sondern ein Aussersichsein des Bewusstseins, die Ekstase ist seine charakteristische Form. Daher kann es kein deutlicheres Kriterium der jetzt erfolgenden allgemeinen Krisis geben als die bestimmte Erklärung, dass die Ekstase überhaupt weder für den prophetischen Geist noch für das christliche Bewusstsein sich eigne [1]. Seitdem wird es zur orthodoxen Vorstellung, dass schon die Propheten des A. T. nicht in bewusstloser Ekstase, sondern mit Bewusstsein und Verstand geweissagt haben, die Ekstase gilt als ein unwürdiger, das dämonische Heidenthum charakterisirender Zustand, während dagegen das Beisichsein des inspirirten Subjekts als eine wesentliche Bestimmung einer auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins stehenden Inspirationstheorie betrachtet wird. Das christliche Bewusstsein fühlt sich jetzt, nachdem es festern Fuss in der bestehenden Welt gefasst hat, und in dem zur katholischen Kirche sich gestaltenden Christenthum eine neu sich entwickelnde Ordnung der Dinge begründet sieht, stark genug, auch den Einwirkungen des göttlichen Geistes gegenüber bei sich zu bleiben, und das Bewusstsein seines eigenen Selbsts festzuhalten [2].

Es erhellt aus dem Bisherigen, welche Wichtigkeit der Episkopat für die Gestaltung und Entwicklung der Kirche hat. Durch

---

1) So schrieb schon unter den kleinasiatischen Gegnern der Montanisten Miltiades eine Schrift unter dem Titel: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Eusebius K.G. 5, 17. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 227.

2) Bemerkenswerth ist, dass auch die pseudoclementinischen Homilien, so hoch sie die Prophetie stellen, gegen die Zulässigkeit der Ekstase in göttlichen Dingen sich erklären. In demselben Interesse, wie die katholische Kirche, betrachten auch sie die Ekstase als ein Element, das weder mit einer geordneten Verfassung der Kirche, wie eine solche im Episkopalsystem besteht, noch auch mit einer höhern Entwicklungsstufe des christlichen Bewusstseins sich verträgt. Ausdrücklich stellen sie der dämonisch täuschenden Ekstase das immanente Bewusstsein des *ἔμφυτον καὶ ἀίδιον πνεῦμα* entgegen, das nicht blos die Propheten, sondern überhaupt alle Frommen in sich haben. Vgl. oben S. 210.

den Episkopat erhielt sie ihre bestimmte Form, in den Bischöfen erst hatte man Subjecte, auf welche man sich alles übergegangen denken konnte, was Christus selbst den Aposteln als ihren höchsten Vorzug ertheilt hatte, in ihrer Person concentrirte sich und stellte sich dar, was die Kirche im Ganzen wesentlich und ihrem eigentlichen Princip nach war. Was der heilige Geist für die Christen überhaupt ist, als das Princip des christlichen Bewusstseins, als der sie beseelende eigenthümliche Geist, welcher sie zu ἅγιοι in derselben Weise macht, wie Christus selbst, als der mit dem heiligen Geist, dem Princip der Messianität, Begabte oder Gesalbte, schlechthin der ἅγιος ist, als das in der christlichen Gemeinschaft wirkende Princip, das überall, wo es das christliche Interesse erfordert, mit seiner göttlichen Macht eingreift, ist er im höchsten und intensivsten Sinne in den Bischöfen. Sie sind vorzugsweise die Träger und Inhaber des der Kirche immanenten göttlichen Geistes, und wie Christus den Aposteln mit der Ertheilung seines Geistes auch die Vollmacht der Vergebung der Sünden verliehen hat, so ist auch bei den Bischöfen dieses Recht, als die höchste der Kirche verliehene Gewalt, an den Besitz des Geistes geknüpft. Durch die successio apostolica und die vicaria ordinatio geht auch dieselbe potestas von den Aposteln auf die Bischöfe und von einem Bischof auf einen andern über, und wie Christus den Aposteln mit der Vollmacht der Sündenvergebung das Höchste, was er zurücklassen konnte, verliehen hat, so kommen dem Amte der Bischöfe mit dem Recht der Schlüsselgewalt die höchsten Attribute zu [1]. Da in ihnen, als den-

1) Man vgl. Cyprian Ep. 75, wo der Bischof Firmilian nach Anführung der Stelle Joh. 20, 21 sagt: potestas ergo remittendorum peccatorum apostolis data est, et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt. Das ursprüngliche Recht der Gemeinden ist hier noch nicht ganz vergessen, denn nur durch die Vermittlung der von den Aposteln gestifteten Gemeinden haben die Bischöfe das apostolische Recht. Was die Stelle Joh. 20, 21 betrifft, so werden die, welche das joh. Evangelium nur für nachapostolisch halten können, sich leicht überzeugen können, dass es auch zu dieser Zeitfrage eine analoge Stellung hat, wie zur Passahfrage. In der Bezeichnung des heiligen Geistes als des Paraklets trifft das Evangelium mit den Montanisten zusammen, die apostolische Vollmacht zu lösen und zu binden wird in demselben Sinne, in welchem zwischen den Montanisten und ihren Gegnern über dieses Recht gestritten wurde, in das Recht der Vergebung der Sünden gesetzt und durch

jenigen, in welchen die ganze Gewalt der Kirche sich concentrirt, ihre Spitze und lebendige Einheit hat, die Kirche sich ihrer selbst erst bewusst ist, sie also das Bewusstsein der Kirche selbst sind, so muss es sich in ihnen auch in einer bestimmten Form aussprechen. Diese Form ist ebendadurch bedingt, dass jeder Bischof zwar dasselbe ist, was alle Andern sind, aber ebenso auch das, was er ist, nicht für sich ist, sondern nur mit allen zusammen. Daher kann sich auch das kirchliche Bewusstsein, dessen Repräsentanten die Bischöfe sind, nicht in dem einzelnen Bischof für sich, sondern nur in einer grössern oder geringern Mehrheit versammelter Bischöfe aussprechen; und es konnte somit nicht anders sein, als dass es schon mit dem Anfang der bischöflichen Verfassung auch Synoden gab. Man sah sich nicht nur veranlasst, so oft Fragen entstanden, die ein gemeinsames Interesse hatten und ein gemeinsames Handeln erforderten, sich zu besprechen und Beschlüsse zu fassen, wie diess zuerst aus Veranlassung der Montanisten und der Passahfragen geschah, sondern es wurde auch schon sehr früh gewöhnlich, regelmässige Versammlungen dieser Art zu halten, welche, wie sie selbst schon aus dem kirchlichen Selbstbewusstsein der Bischöfe hervorgingen, so auch am meisten dazu dienen mussten, das Standesbewusstsein der Bischöfe zu verstärken und den Synoden den Charakter einer allgemeinen kirchlichen Repräsentation zu geben [1]). Da es zum Wesen einer solchen Repräsentation gehört,

dasselbe Princip begründet, auf welchem bei den Montanisten alles beruhte, das πνεῦμα ἅγιον, von welchem weder Matth. 16, 19 noch 18, 18 die Rede ist. Und wie das Evangelium in der Passahfrage sich auf die Seite derer stellte, deren Ansicht sich als die katholische geltend machte, so ist es auch hier. Wenn es die Ertheilung des Geistes an die Jünger durch den Ausspruch Jesu motivirt 20, 21: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch," so ist damit auch der Begriff der apostolischen Succession und der Grundsatz ausgesprochen, dass es auch immer Nachfolger der Apostel geben müsse, die das gleiche Recht der Vergebung der Sünden haben. Es ist auffallend, dass die Stelle Joh. 20, 21 zwar von Cyprian und Firmilian, Ep. 73 und 75, nicht aber von Tertullian citirt wird. Auch Cyprian sagt in Beziehung auf jene Stelle: unde intelligimus, nonnisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare, et remissam peccatorum dare. Auch ihm schien also das in der Stelle von den Aposteln Gesagte ebenso auch von den Bischöfen und nur von ihnen zu gelten. Diess aber konnte Tertullian nicht zugeben.

1) Vergl. Tert. de jej. c. 13: Aguntur per Graecias illa certis in locis

dass sie eine um so grössere Bedeutung hat, je grösser die Zahl der sie bildenden Mitglieder ist, so hatte die Synodalverfassung, noch ehe die Episkopalverfassung die Stufe der Metropolitenwürde überschritt, ihren nächsten Zielpunkt schon mit der ersten allgemeinen Synode erreicht, die als eine ökumenische die Gesammtheit der Bischöfe des römischen Reichs in sich darstellte. Und wenn schon jeder Bischof sich vorzugsweise als ein Organ des heiligen Geistes betrachten konnte, und was von dem Einzelnen galt, um so mehr von Mehreren gelten musste, so kam auch in dieser Beziehung das der kirchlichen Verfassung zu Grunde liegende Princip auf den ökumenischen Synoden zu seiner vollen äusseren Erscheinung. Wie der Apostelgeschichte zufolge schon die von den Aposteln zu Jerusalem gehaltene Versammlung ihren Beschluss im Namen des heiligen Geistes erliess (Apg. 15,28), und in der Folge auch Provincialsynoden derselben Formel sich bedienten [1]), so mussten um so mehr die auf einer ökumenischen Synode versammelten Bischöfe in ihrer Gesammtheit dafür gelten, dass durch sie unter der Einwirkung des heiligen Geistes der Wille Gottes sich offenbare [2]).

Das System, dessen Grundzüge hier entwickelt sind, enthält schon in seinen ersten, aus den gegebenen Verhältnissen sehr natürlich hervorgegangenen Anfängen die Elemente der umfassendsten und durchgreifendsten Hierarchie. Das Grossartige desselben ist die Einfachheit der Formen, auf welchen es beruht. Die Grundform ist das Verhältniss des Bischofs zu der Gemeinde, an deren Spitze er steht. Diese Form bleibt immer dieselbe, wie auch das System sich entwickeln, erweitern und modificiren mag. Der Bischof der kleinsten Gemeinde ist wesentlich dasselbe, was der Papst auf der höchsten Stufe des

---

concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. Vgl. Cypr. Ep. 75, wo Firmilian sagt: necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et presbyteri in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut, si qua graviora, communi consilio dirigantur.

1) Wie die zu Karthago im J. 252 unter Cyprian, vgl. Opp. Cypr.

2) Man vergl. Sokrates K.G. 1, 9, wo Konstantin in seinem Schreiben an die alexandrinische Kirche von der nicänischen Synode sagt: *Ὁ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐςιν ἕτερον ἢ τοῦ θεοῦ γνώμη, μάλιςά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον, τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν.*

Papstthums ist. Auf allen Stufen dieses hierarchischen Systems wiederholt sich nur dieselbe Grundform, deren grösste Eigenthümlichkeit ebendarin besteht, dass sie einer unendlichen Ausdehnung fähig ist. Indem der Episkopat zwar qualitativ immer derselbe ist, quantitativ aber sehr verschieden sein kann, das Verhältniss der Gleichheit auch wieder ein Verhältniss der Unterordnung ist, das durch eine Reihe von Stufen und Mittelgliedern von unten nach oben hinaufsteigt, wird er dadurch zu einer Form, welche sich nicht blos auf das weiteste Gebiet erstreckt, sondern auch die Möglichkeit eines sehr gegliederten Organismus in sich schliesst. Dieser Unterschied eines durch Unterordnung aufsteigenden und verschieden sich gestaltenden Systems gehört zum Begriff der Hierarchie. Es gibt keine Hierarchie, in welcher alles einander gleich ist. Der Bischof muss mehr sein als der Presbyter und der Diakonus, und der Presbyter mehr als der Diakonus; und der Unterschied dieser drei Stufen ist der bestimmende Typus für das ganze System, wie viele Stufen es auch sein mögen, durch welche es zu seiner Höhe hinaufsteigt. Auf der einen Seite hat das System die Tendenz, in dem Nebeneinandersein der Bischöfe, von welchen jeder wieder dasselbe ist, was alle andern sind, sich die breiteste Basis zu geben, auf der andern strebt es, da unter den Bischöfen auch wieder ein Unterschied ist, ebenso sehr sich in seiner Spitze zusammenzufassen und in einer höchsten Einheit sich abzuschliessen. Wie die Unterordnung charakteristisch für dieses kirchliche System ist, so ist es nicht minder das Princip dieser Unterordnung, es ist nicht blos ein hierarchisches, sondern auch ein theokratisches System, und dieser theokratische Charakter gehört gleichfalls wesentlich zu der einfachen Grundform, auf welcher es beruht. Die Unterordnung, welche das System fordert, ist eine absolute Forderung, sie hat denselben Charakter einer innern Nothwendigkeit, wie die Unterordnung, vermöge welcher das Menschliche sich dem Göttlichen unterordnen muss. Die Grundanschauung des Bischofs ist es ja, dass er der Stellvertreter Gottes und Christi ist, das Organ, in welchem der heilige Geist, als das immanente Princip der kirchlichen Gemeinschaft, vorzugsweise sich ausspricht. Alles beruht auf göttlicher Auktorität. In dem Verhältniss, in welchem der Bischof zu seiner Gemeinde steht, wird dasselbe Verhältniss angeschaut, das zwischen Christus und der Kirche stattfindet. Dieses Verhältniss

setzt auf der einen Seite eine unbedingte Unterordnung, sofern alles schlechthin von der Einheit ausgeht: wie Ein Gott und Ein Christus ist, so kann es auch nur Eine Kirche und Einen Episkopat geben, und es muss alles dieser Einheit schlechthin sich unterordnen. Auf der andern Seite ist es aber auch wieder ein Verhältniss der Pietät, und es verknüpfen sich mit ihm alle Pietätsgefühle, welche das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott und Christus in sich schliesst. Der Bischof soll der geistige Vater seiner Gemeinde sein und die Glieder seiner Gemeinde sollen mit kindlichem Vertrauen ihm anhängen [1]. Fassen wir daher dieses System in den Elementen seines Ursprungs auf, so ist es wesentlich bedingt durch eine Stufe der religiösen Entwicklung, auf welcher es dem Menschen Bedürfniss ist, das Verhältniss, in welchem Christus, als der Herr der Kirche, zu derselben steht, in einer sichtbaren Stellvertretung anzuschauen. Wie die Apostel die Stelle des sie sendenden Christus vertraten, so konnte man auch in den Bischöfen, als den Nachfolgern der Apostel, nur die Repräsentanten Christi sehen.

---

1) Die apostolischen Konstitutionen verordnen 2, 34: *τὸν ἐπίσκοπον εἰρηνεῖν ὀφείλετε ὡς πατέρα*, dabei aber auch *φοβεῖσθαι ὡς βασιλέα, τιμᾶν ὡς κύριον*. Was von dem Bischof gilt, gilt auch vom Stande der Kleriker überhaupt. Auf dem Grunde der alttestamentlichen Priesteridee, welche schon Cyprian, der Hauptvertreter der Episkopatsidee, in ihrem vollen Umfang in Anspruch nimmt, sind sie durch dieselbe absolute Superiorität von der Welt geschieden, mit welcher der Bischof über der Gemeinde steht. Daher ist es nur eine Entwürdigung ihres Standes, wenn sie sich mit weltlichen Dingen und Geschäften befassen. Nach Cyprian, Ep. 66. ist es pridem in concilio episcoporum statutum, ne quis de clericis et Dei ministris tutorem vel curatorem testamento suo constituat, quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti nonnisi altari et sacrificiis deservire, et precibus atque orationibus vacare debeant. — Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur, — in honore sportulantium fratrum tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altaris sacrificiis non recedant. — Es muss das sacerdotum decretum streng gehalten werden, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari ejus et ecclesiae vacantes ad seculares molestias devocet. Es spricht sich schon in den Worten Cyprians aus, welche grosse praktische Bedeutung dieser Grundsatz hatte, und die Ansicht von dem priesterlichen Charakter des Klerus, auf welchem er beruhte. Vgl. Epist. Clem. ad Sac. c. 5. Stom. 3, 71.

Vierter Abschnitt.

Das Christenthum als höchstes Offenbarungsprincip und als Dogma.

Zwei Richtungen sind es, in deren Sphäre, wenn wir auf die bisherige Darstellung zurücksehen, die dem christlichen Bewusstsein immanente Idee des Christenthums sich realisirte. Es musste vor allem die Schranke, die der Partikularismus des Judenthums dem christlichen Heilsprincip setzen wollte, durchbrochen und der christliche Universalismus festgestellt werden. Es konnte nur dadurch geschehen, dass die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben, und die ganze des christlichen Heils ebenso bedürftige als empfängliche Menschheit als das weite Gebiet angeschaut wurde, in welchem die Idee des Christenthums sich verwirklichen sollte. Wie aber in dieser Hinsicht das Christenthum von Anfang an die Tendenz hatte, sich zum Universalismus zu erweitern, so musste es auf der andern Seite dasselbe Interesse haben, auf seinem universellen Standpunkt seinen specifischen Inhalt und Charakter festzuhalten, und beides, dass es ebenso specifisch, oder persönlich individuell und konkret geschichtlich, als universell sein wollte, in das adäquate Verhältniss zu einander zu setzen. Sein Universalismus versetzte es in die weite Sphäre einer von heidnischen Elementen durchdrungenen Weltanschauung und brachte es in die nächste Berührung mit einer Anschauungsweise, in welcher bereits das Judenthum mit Ideen der griechischen Philosophie so zersetzt war, dass auch das Christenthum, in denselben Ideenkreis hineingezogen, nur einen dem heidnischen Polytheismus mehr oder minder verwandten Charakter annehmen konnte. Der christliche Heilsprocess verwandelte sich in einen allgemeinen Weltentwicklungsprocess, in welchem Christus selbst nur eines der ver-

schiedenen, den Gang der Weltentwicklung bedingenden Weltprincipien wurde. Verweltlichung ist mit Einem Worte die Gefahr, welche dem Christenthum von Seiten seines Universalismus drohte. Glaubte der Montanismus, nur vorzugsweise vom sittlich religiösen Gesichtspunkte aus, derselben Gefahr einer Verweltlichung des Christenthums dadurch begegnen zu müssen, dass er überhaupt mit der Welt gebrochen wissen wollte, und die jüdisch-messianische Weltkatastrophe zum Princip seiner Weltanschauung machte, so hatte das christliche Bewusstsein auch nach dieser Seite hin die Aufgabe, das Christenthum in die Bahn einzuführen, auf welcher es der seiner ursprünglichen Idee entsprechenden geschichtlichen Entwicklung entgegengehen konnte. Alle diese nach verschiedenen Seiten hin in Betracht kommenden Momente vereinigte die Idee der katholischen Kirche in sich, deren Bewusstsein alle diejenigen in sich hatten, die ebensosehr den Universalismus des Christenthums aufrecht erhalten, als auf der andern Seite alles fern halten wollten, was den specifischen Charakter des Christenthums durch jüdische oder heidnische Einflüsse trübte, und nach der einen oder andern Seite hin eine ins Extreme verlaufende Richtung zu nehmen schien. Indem nun aber die Idee der katholischen Kirche zunächst nur in denjenigen existirte, die im Bewusstsein derselben die überwiegende Mehrheit bildeten und am erfolgreichsten darauf hinarbeiteten, sie zu realisiren und ihr ihre feste Konsistenz zu geben, so war die auf diesem negativen Wege des Gegensatzes gegen alles christlich Inadäquate sich bildende katholische Kirche auch noch eine blosse Form, welche erst mit ihrem bestimmten Inhalt sich erfüllen musste. Sosehr man auch darüber einverstanden sein mochte, was in Gemässheit des in der Mehrheit sich aussprechenden christlichen Bewusstseins abzuwehren und fernzuhalten war, sosehr kam es auch darauf an, der Verneinung die Bejahung gegenüberzustellen, und positiv zu bestimmen, was als der absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins gelten sollte. Die Kirche hatte sich in ihren bestimmten Formen constituirt, seitdem sie Bischöfe hatte, die als Träger und Repräsentanten der apostolischen Ueberlieferung und des kirchlichen Bewusstseins angesehen werden konnte, dieses Bewusstsein selbst aber war noch etwas sehr Unbestimmtes, eine blosse Form ohne Inhalt, solange nicht das Dogma, als Inhalt der apostolischen Ueberlieferung oder der christlichen

Offenbarung, in seiner Entwicklung und allmähligen Ausbildung auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck gebracht war. Wie hier beides zusammenhängt, die verfassungsmässige Form, welche die Kirche in den Bischöfen, den Repräsentanten ihrer Einheit, erhalten hatte, und das Dogma als der Inhalt, welcher von den Interpreten der Tradition und den Organen des kirchlichen Bewusstseins ausgesprochen und als allgemein geltende Lehre fixirt werden sollte, stellt die die erste Periode der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche schliessende Synode zu Nicäa in einer sehr klaren Anschauung vor Augen. Wie sie als eine ökumenische Synode die vollkommenste Repräsentation des Episkopats und der Kirche ist, so hat sie in ihrem Dogma von der Homousie das Höchste ausgesprochen, was das christliche Bewusstsein zu seinem dogmatischen Inhalt haben kann.

Es ist somit überhaupt das Dogma, das hier seine bestimmte Stelle hat. Die Kirche wäre eine blosse Form, wenn sie nicht innerhalb der von ihr selbst fest bestimmten, aber gleichmässig nach allen Seiten hin zur Idee der katholischen Kirche sich erweiternden Grenzen ihren bestimmten Inhalt in ihrem katholischen Dogma hätte, und zwar concentrirt sich die ganze Entwicklung des Dogma in ihrer ersten Periode in der Lehre von der Person oder der göttlichen Würde Christi. Alle zum Inhalt des christlichen Glaubens gehörenden Dogmen treten nur so weit hervor, als sie eine nähere oder entferntere Beziehung zu diesem Hauptdogma haben. Dieses selbst aber ist, so hoch es gestellt wird, doch nicht eigentlich der nächste und unmittelbare Gegenstand des christlichen Bewusstseins. Da Christus nur dazu kommt, das messianische Heil zu bringen, so verhält er sich selbst nur wie das Mittel zum Zwecke, und es kann daher nicht anders sein, als dass auch in der Entwicklung des Dogma das Eine durch das Andere bedingt ist. Durch die ganze Geschichte des Dogma's hindurch lässt sich wahrnehmen, wie die Lehre von der Person Christi in den verschiedenen Formen ihrer Ausbildung nur der Reflex der Ansicht ist, die man von dem Werke Christi, von der Bedeutung und Beschaffenheit des durch ihn bewirkten messianischen Heiles hatte.

Da wir auf dem Standpunkt der kritischen Betrachtung der evangelischen Geschichte es nie vergessen dürfen, dass wir, wie die Lehre Jesu überhaupt, so auch alles, was er selbst über die Be-

deutung und Würde seiner Person lehrte, nur durch die Vermittlung der neutestamentlichen Schriftsteller kennen, so ist auch hier zwischen dem rein geschichtlichen und dem dogmatischen Gesichtspunkt streng zu scheiden, und wir können uns daher, indem alles Andere in das Gebiet der irgendwie begründeten dogmatischen Voraussetzungen und Behauptungen gehört, nur auf die Frage beschränken, wie sich in den verschiedenen Lehrbegriffen, innerhalb der kanonischen Schriften, die Person Jesu darstellt.

Was in dieser Beziehung zunächst die Christologie der synoptischen Evangelien betrifft, so wird niemand mit zureichenden Gründen bestreiten können, dass wir in ihnen nicht die geringste Berechtigung haben, über die Vorstellung eines rein menschlichen Messias hinauszugehen. Wie sehr die Idee der Präexistenz noch ausserhalb des synoptischen Gesichtskreises liegt, kann nichts deutlicher beweisen, als die Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu. Alles, was ihn über das Menschliche erhebt, aber das rein Menschliche seiner Person nicht aufhebt, ist nur auf die Causalität des seine Erzeugung bewirkenden, oder nach einer andern Vorstellung erst bei der Taufe ihm mitgetheilten πνεῦμα ἅγιον zurückzuführen, das als das Princip der messianischen Epoche auch das seine messianische Persönlichkeit constituirende Element ist. Die substanzielle Grundlage der synoptischen Christologie ist der Begriff des als υἱὸς θεοῦ bezeichneten und gedachten Messias, und alle Momente derselben beruhen auf derselben Voraussetzung einer an sich menschlichen Natur. Gott hat ihn vom Tode auferweckt, weil es nicht möglich ist, dass er vom Tode bewältigt wurde (Apg. 2, 23.). Es ist an sich nicht möglich, dass der Messias dem Tode anheimfällt, weil er dem Tode anheimgefallen nicht mehr der Messias wäre. Wenn also auch der Messias stirbt, so ist an sich in ihm der Tod im Leben aufgehoben, wenn auch nicht in dem Uebermenschlichen seiner Person, doch in seiner messianischen Würde. In demselben Sinne gehört es zum Begriff des Messias, dass er der Fürst des Lebens ist (Apg. 3, 15.). Das Höchste, was die synoptische Christologie von Christus prädicirt, ist, dass ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist (Matth. 28, 18.), oder dass er zur Rechten Gottes sitzt, wodurch die unmittelbare Theilnahme an der göttlichen Macht und Weltregierung bezeichnet ist. Dazu ist er als Mensch durch Tod und Auferstehung erhöht, und das

Vermittelnde zwischen diesen beiden, Himmel und Erde verknüpfenden Punkten ist die Himmelfahrt, in welcher man ihn sogar in sichtbarer Gestalt von der Erde zum Himmel schweben sieht. Es liegt hier klar vor Augen, wie der allgemeine Gesichtspunkt für diese Christologie die Erhebung des Menschlichen zum Göttlichen ist, und vom Begriffe des Messias aus mit dem einen Moment immer auch schon das andere gegeben ist. Der diesem Standpunkt gegenüberstehende ist der der johanneischen Logosidee, welcher zufolge der substanzielle Begriff der Person Jesu das an sich Göttliche seines Wesens ist, und die ganze Betrachtung nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten geht, das Menschliche somit nur das Sekundäre und erst Hinzukommende ist. Zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Standpunkten nimmt die paulinische Christologie eine so eigenthümliche Stelle ein, dass wir nur an ihr den Uebergang von dem einen zu dem andern begreifen können. Auf der einen Seite ist Christus wesentlich Mensch, auf der andern ist er mehr als Mensch, und das Menschliche ist in ihm schon so gesteigert und idealisirt, dass er in jedem Fall in anderem Sinne Mensch ist, als nach der auf der festen Basis der geschichtlich menschlichen Erscheinung Jesu stehenden synoptischen Anschauungsweise. Mensch ist Christus nicht blos nach der einen Seite seines Wesens, sondern schlechthin, weil er ja Mensch ist, wie Adam, und von Adam sich nur dadurch unterscheidet, dass nicht das Psychische, sondern das Pneumatische das eigentliche Element seines Wesens ist, ist er aber ungeachtet seiner pneumatischen Natur Mensch, so folgt daraus nur, dass beides, sowohl das Pneumatische als das Psychische, ein integrirendes Element der menschlichen Natur ist. Gegenüber dem Einen Menschen, durch welchen die Sünde und der Tod in die Welt kam, ist er der Eine Mensch Jesus Christus, in welchem die Gnade Gottes den Vielen geschenkt worden ist (Röm. 5, 25.). Wie durch einen Menschen der Tod, so ist durch einen Menschen die Auferstehung der Todten (1 Kor. 15, 21.). Wie Adam der erste Mensch war, so ist er der zweite Mensch, vom Himmel her (V. 15.) [1]). Wesentlich Mensch

1) Es ist für die richtige Auffassung der paulinischen Christologie nicht unwichtig, dass den neuesten kritischen Auktoritäten zufolge in der Stelle 1 Kor. 15, 47. κύριος nicht in den Text gehört. Dadurch fällt von selbst

st also Christus, Mensch wie Adam, nur Mensch im höheren Sinn. Die Frage kann also nur sein, welchen höheren Begriff wir auf der substanziellen Grundlage der menschlichen Natur mit der Person Christi zu verbinden haben. Das höhere Princip der Person Christi bezeichnet der Apostel als das Geistige, Himmlische in ihm, nicht wie wenn ein von der menschlichen Natur verschiedenes göttliches Princip zu ihr erst hinzugekommen wäre, sondern das höhere Princip ist nur die reinere Form der menschlichen Natur selbst. Christus ist als der pneumatische Mensch, der vom Himmel her oder himmlischen Ursprungs ist, der urbildliche, die Vollkommenheit der menschlichen Natur in sich darstellende Mensch. Wie Adam, als der irdische psychische Mensch, der der Sünde und dem Tode verfallene Mensch ist, so ist Christus als der geistige, himmlische Mensch, als derjenige, in welchem die niedrige Seite der menschlichen Natur in der höheren aufgehoben ist, der unsündliche Mensch. Dass Christus ohne Sünde war (2 Kor. 5, 21.), ist eine wesentliche Bestimmung seines Begriffs. Wie Adam mit der Sünde, die in ihm zuerst ihre Macht zu äussern begann, auch das Princip des Todes in sich hatte, so war dagegen Christus mit der Freiheit von der Sünde auch frei vom Tode, er war nicht nur dem Princip des Todes nicht unterworfen, sondern hatte vielmehr das entgegengesetzte Princip des Lebens in sich, den lebendig machenden Geist. Wenn daher auch Christus eine leibliche Natur, wie alle andern Menschen hatte, so hatte doch seine σὰρξ nichts vom Princip der Sünde und des Todes in sich, sie war nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.) wegen seiner Unsündlichkeit. Als frei von der Sünde hätte er auch nicht sterben sollen, aber er unterlag ja auch nicht durch sich selbst der Nothwendigkeit des Todes, sondern nur weil er die Sünden der Menschen auf sich nahm, was jedoch voraussetzt, dass die σὰρξ, auch abgesehen von der Sünde, an sich sterblich ist. War die σὰρξ Christi nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, oder, da die ἁμαρτία von der σὰρξ nicht zu trennen ist, sofern die σὰρξ als solche der Sitz der ἁμαρτία ist, und die Anlage und den Keim derselben in sich hat, der σὰρξ überhaupt [1]), so ist

alles hinweg, was der unmittelbaren Verbindung des ἐξ οὐρανοῦ mit ἄνθρωπος im Wege steht. Der Apostel sagt demnach beides auf gleiche Weise von Christus aus, er ist als ἄνθρωπος somit ἐξ οὐρανοῦ.

1) Dass der Apostel da, wo die σὰρξ ohne ἁμαρτία ist, nur von einem

die σὰρξ ein blosses Accidens des Wesens Christi, und die eigentliche Substanz derselben kann nur das πνεῦμα sein. Christus ist, wie der Apostel 2 Kor. 3, 17. schlechthin sagt, τὸ πνεῦμα, der Geist, an sich, seinem substanziellen Wesen nach Geist, das Wesen des Geistes aber dachte sich der Apostel als geistige Lichtsubstanz, als einen Lichtglanz in demselben Sinne, in welchem er von dem strahlenden Angesicht des Moses spricht (2 Kor. 3, 7 f.). In diesem geistigen Lichtglanz Christi spiegelt sich das ewige Lichtwesen Gottes selbst ab (2 Kor. 4, 4.). Das ganze Verhältniss Christi zu Gott beruht darauf, dass Christus wesentlich Geist ist, weil es an sich zur geistigen Lichtnatur Gottes gehört, sich in einem Lichtglanz zu reflektiren, und Christus ist daher, wie er τὸ πνεῦμα ist, so auch der κύριος τῆς δόξης, wesentlich Geist und Licht, nicht erst in Folge seiner Erhöhung, sondern an sich, da durch seine Erhöhung nur das, was er zuvor schon war, zu seiner vollen Realität kommen konnte. Schon darin liegt auch die Idee der Präexistenz, und der Apostel kann sich demnach Christus, wenn er auch schon in seiner präexistirenden Persönlichkeit wesentlich Mensch gewesen sein soll, nur als die geistige Lichtgestalt des himmlischen oder urbildlichen Menschen gedacht haben, auf analoge Weise, wie nach der Christologie der pseudoclementinischen Homilien der Urmensch zuerst aus Gott hervorging, vermittelst der von Ewigkeit Gott beiwohnenden Weisheit, oder des heiligen Geistes, welcher, da er im höchsten Sinne Christus inwohnt, somit sein eigentliches Wesen ausmacht, auch der Geist Christi genannt wird. Der Apostel muss daher einen doppelten Urmenschen angenommen haben, einen irdischen, der von Anfang an ἐκ γῆς χοϊκὸς und psychischer Natur war, und einen himmlischen, urbildlichen, der im Himmel präexistirte, bis er als der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ zu der bestimmten Zeit im Fleische erschien, als der zweite Adam, oder der ἔσχατος, wie er mit Rücksicht auf seine irdische, die zweite oder letzte

---

ὁμοίωμα σαρκός, oder, da beides zusammengehört, die σὰρξ und die ἁμαρτία, von einem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας spricht, beweist am deutlichsten, dass er sich die ἁμαρτία als das Wesen der σὰρξ selbst dachte. Wo die σὰρξ nicht eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, d. h. eine σὰρξ, zu deren Wesen die ἁμαρτία gehört, ist nichts, was eigentlich so genannt werden kann, es ist keine σὰρξ ἁμαρτίας, somit auch keine eigentliche σάρξ, ein blosses ὁμοίωμα, er ist uns nur ὅμοιος.

Weltperiode eröffnende Erscheinung genannt wird. Wie sich nun aber der Apostel die Geburt Christi im Fleisch und seinen Eintritt in die Menschheit gedacht habe, darüber lässt sich nichts weiter sagen. Wenn auch die Sendung des Sohnes, von welcher Gal. 4, 4. und Röm. 8, 3. die Rede ist, die Existenz desselben voraussetzt, so ist diess doch nur dieselbe Präexistenz, die auch schon in dem ἐξ οὐρανοῦ 1 Kor. 13, 47. liegt, über die Art und Weise seiner Erscheinung im Fleische aber geben auch diese Stellen keine weitere Auskunft. Es ist überhaupt das Eigene der paulinischen Christologie, dass, obgleich sie die Präexistenz Christi voraussetzt, doch der Blick des Apostels nicht sowohl auf das, was Christus rückwärts ist, geht, als vielmehr auf das, was er vorwärts geworden ist. Aus diesem Gesichtspunkt ist besonders auch die für die Christologie des Apostels wichtige Stelle Röm. 1, 3 f. aufzufassen. Der Apostel will hier alle zum Begriff der messianischen Würde Christi gehörenden Momente zusammenfassen. Er ist als Davidssohn der Messias, aber ein noch wichtigeres Kriterium seiner Messianität ist ihm die Auferweckung vom Tod. Was Christus als Davidssohn leiblich ist, ist er durch seine Auferstehung geistig, sie ist die geistige Beglaubigung seiner messianischen Würde, weil sie erst den thatsächlichen Beweis geben konnte, dass der Geist, der ihn allein zum Messias machte, auch wirklich in ihm war. Diess ist der Begriff des πνεῦμα ἁγιωσύνης, es ist das πνεῦμα ἅγιον, sofern es die ἁγιωσύνη bewirkt, durch welche Christus der ἅγιος, die Christen die ἅγιοι sind, d. h. sich als messianisches Princip bethätigt und die Idee der Messianität realisirt. Nehmen wir es mit den übrigen Momenten der paulinischen Christologie zusammen, so ist der Begriff der Persönlichkeit Christi so zu bestimmen: 1) an sich ist Christus seinem substanziellen Wesen nach Geist, und die geistige Natur Christi schliesst von selbst den Begriff der Präexistenz in sich in der idealen Gestalt des Urmenschen; 2) als das wesentliche Element der Persönlichkeit Christi wird der Geist in der irdisch-menschlichen Erscheinung Christi zum messianischen Geist, das πνεῦμα zum πνεῦμα ἁγιωσύνης; 3) wie Christus als Sohn Gottes im höchsten Sinn sich erst durch die Auferstehung beurkundet, so erweist sich das πνεῦμα ἁγιωσύνης in seiner vollen Bedeutung erst dadurch, dass es sich als das πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Kor. 15, 45.) bethätigt. Was der messianische Geist für die Person Christi selbst

ist, ist der lebendig machende Geist für die Menschheit überhaupt als das in ihr wirkende, Sünde und Tod in ihr aufhebende, die sterbliche σὰρξ zum Bilde des himmlischen Menschen verklärende Lebensprincip. Die Idee, die sich in ihm als dem urbildlichen Menschen darstellt, ist dann vollkommen realisirt, wenn die ganze Menschheit, wie es die Bestimmung Gottes ist, nach seinem Bilde gestaltet ist (Röm. 8, 29.) [1].

Die Lehre von der höheren Würde Christi ist erst durch den Apostel Paulus dogmatisch fixirt worden. Wenn auch in dem Glauben an die Auferstehung und Erhöhung Jesu, und an seine dadurch faktisch bestätigte messianische Würde von selbst der höhere Begriff seiner Person enthalten war, so kam es nun darauf an, denselben in seinen bestimmteren Momenten aufzufassen. Der erste

---

1) Nur die Frage könnte noch entstehen, ob, wenn auch Christus ἐξ οὐρανοῦ war, die Benennung des δεύτερος ἄνθρωπος und des ἔσχατος Ἀδάμ sich nicht erst von seiner irdisch-menschlichen Erscheinung datirt. Was soll aber Christus als πνεῦμα gewesen sein, wenn seine geistige Persönlichkeit nicht in der Form der menschlichen Existenz gedacht wird? Es ist neuestens die näher nachgewiesene Behauptung, dass man sich, nach einer, auf der Grundlage der schon innerhalb des Judenthums mit der messianischen Idee combinirten Angelologie in der ältesten Kirche weitverbreiteten, besonders populären Vorstellung, das in Jesu erschienene präexistente Subject als einen Engel gedacht habe, in nähere Beziehung zur paulinischen Christologie gesetzt worden (Theol. Jahrb. 1848. S. 239 f.). Allein von Christus als einem Engel oder engelähnlichen Wesen findet sich bei Paulus keine Spur, und wir haben kein Recht, die eine der beiden Vorstellungen, dass er Geist war und dass er wesentlich Mensch war, gegen die andere zurückzustellen. Dass der Apostel Christus nicht blos Präexistenz, sondern auch die Weltschöpfung zugeschrieben habe, liegt unstreitig in der Stelle 1 Cor. 8, 6. sehr nahe, auf der andern Seite lässt sich aber auch nichts dagegen sagen, dass wie der Umfang des ἐξ οὗ τὰ πάντα durch den Begriff von θεὸς bestimmt wird, so dasselbe bei δι' οὗ τὰ πάντα mit dem Begriff des κύριος der Fall ist. Der Begriff des κύριος geht doch nur auf das, was Christus durch seine Auferstehung und Erhöhung geworden ist, nicht auf das, was er in seinem vorweltlichen Zustand war, und wenn 1 Cor. 15, 47. κύριος nicht in den Text gehört, so macht auch diese Stelle keine Ausnahme in Hinsicht der mit dem Worte κύριος verbundenen Bedeutung. Die Stellen 1 Cor. 10, 4. und 2 Cor. 8, 9. Röm. 9, 5. sind ohnediess nicht beweisend, und es ist an ihnen nur zu sehen, wie willkürlich man den Begriff der Gottheit Christi in der paulinischen Christologie ausgedehnt hat. Man vergl. über die paulinische Christologie überhaupt meine Schrift: Paulus der Ap. u. s. w. S. 623.

unkt, von welchem die ganze Entwicklung ausging, war die Aufrstehung. Man konnte sich den Auferstandenen, den durch seine uferstehung zum Sieger über den Tod Gewordenen und in ein öheres Leben Eingegangenen nicht denken, ohne sich ihn in einem ustand der Verherrlichung und in der unmittelbarsten Nähe Gottes orzustellen. So wurde er das Subjekt aller jener Bestimmungen, relche die Idee des κύριος, wie er nach seiner Erhöhung schlechtin genannt wird, in sich begreift. Alles aber, was man ihm als em Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten zuchrieb, hatte noch keine genügende Begründung, wenn man nicht lem nachirdischen Zustand der Verherrlichung einen gleich erhaenen vorirdischen gegenüberstellte. So erst, wenn er schon vor seiner irdisch menschlichen Erscheinung wesentlich dasselbe war, was er nach derselben geworden ist, konnte man eine höhere Anschauung seiner Persönlichkeit überhaupt gewinnen. Die höhere Würde, zu welcher er nach seinem Tode erhöht wurde, konnte nun nicht mehr als etwas blos Ausserordentliches, erst durch einen Akt Gottes ihm Verliehenes angesehen werden, es kam ihm an sich zu, war an sich im Wesen seiner Persönlichkeit begründet, seine menschliche Existenz war daher für ihn nur ein Durchgangsmoment, um das, was er an sich schon war, auch in dieser konkreten, durch seine menschliche Existenz bestimmten Form zu sein. Die Idee der Präexistenz ist nun der Hauptpunkt, um welchen sich die weitere Entwicklung der Christologie bewegt, und die ganze Tendenz geht dahin, mit dem Zustand der Präexistenz immer mehr die Prädikate zu verbinden, durch welche der Unterschied zwischen Gott und Christus so viel möglich aufgehoben wird. Schon der Apostel Paulus geht von der Idee der Präexistenz zu der der Weltschöpfung fort. Wenn auch dieses Prädikat bei ihm noch einen unbestimmten und zweideutigen Charakter hat, so ist es dagegen bald nachher um so bestimmter fixirt worden. Dass aber der Apostel Paulus es war, mit welchem die Christologie diesen höheren Aufschwung nahm, hängt unstreitig mit der höhern Vorstellung zusammen, die er von der Bestimmung und dem Werke Christi hatte, wie ja der schon gemachten Bemerkung zufolge durch die ganze Geschichte des Dogma hindurch der Kanon gilt, dass, je nachdem man von dem Werke Christi eine höhere oder geringere Vorstellung hat, dasselbe auch bei der Person Christi der Fall ist, und jede

Zeit und Partei auf die Person Christi alle Bestimmungen überträgt, die ihr die nothwendige Voraussetzung zu sein scheinen, um ihn zu dem Erlöser in dem bestimmten Sinne, in welchem er es sein soll, zu befähigen. Der Apostel Paulus hat zuerst das Christenthum aus einem höheren und universelleren Gesichtspunkt aufgefasst und in ihm die Bedeutung eines allgemeinen, den ganzen Weltverlauf und den Entwicklungsgang der Menschheit bedingenden Princips erkannt. Von diesem Standpunkt aus ergab sich ihm als nothwendige Voraussetzung die Ansicht, dass Christus ein mehr als menschliches, ein überweltliches Wesen sein müsse, und hiermit war nun der Anfang gemacht, den Begriff der Person Christi immer höher zu steigern, bis zur absoluten Einheit mit Gott, und alles auf ihn überzutragen, was die Zeitphilosophie Analoges darbot.

Der paulinischen Christologie steht die der Apokalypse der Zeit nach am nächsten, und auch in ihr bewährt sich der zuvor erwähnte Kanon dadurch, dass je grossartiger die Erwartung von der mit der Parusie Christi verbundenen Katastrophe ist, um so höher die Vorstellung von der Person dessen sein muss, der durch seine Parusie sie herbeiführt. Auf demselben Wege, wie bei dem Apostel Paulus, gelangt auch bei dem Apokalyptiker Christus durch Tod und Auferstehung zu der höchsten göttlichen Macht und Herrlichkeit. In dem vor dem Throne Gottes stehenden ἀρνίον ἐσφαγμένον verknüpft sich dem Apokalyptiker das Grösste und Kleinste, der Gegensatz des Lebens und des Todes, des Himmels und der Erde, zu einer und derselben Anschauung. In der unmittelbaren Nähe Gottes theilt Christus mit Gott nicht nur dieselbe Macht und Herrschaft und dieselbe Verehrung, sondern er erhält auch Prädikate, welche keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Gott übrig zu lassen scheinen. In demselben Sinne, in welchem Gott, der Allherrscher, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος genannt wird, heisst auch Christus das A und das O, der Anfang und das Ende. Der neue Name, welcher dem Messias (3, 12) gegeben wird, derselbe Name, von welchem (19, 12) gesagt wird, es kenne ihn niemand, als er selbst, ist der unaussprechliche Jehovaname. Ja, Christus hat nicht nur die sieben Geister Gottes, in welchen die alles überschauende und alles beherrschende Macht der göttlichen Weltregierung individualisirt ist, zu seinem Attribut (3, 1), sondern er ist auch die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, und der

λόγος τοῦ θεοῦ (3, 14. 19, 13). Alle diese Prädikate stehen aber in einer blos äusserlichen Beziehung zu der Person des Messias. Jehova, oder Gott im höchsten Sinn, wird zwar der Messias genannt, aber er wird auch nur so genannt, ohne dass aus dem Namen geschlossen werden darf, es werde ihm auch eine wahrhaft göttliche Natur zugeschrieben. Ebenso wenig folgt diess aus der Bezeichnung des Messias als des λόγος τοῦ θεοῦ. Der Apokalyptiker betrachtet die ganze Erscheinung Jesu aus dem Gesichtspunkt des λόγος τοῦ θεοῦ, sofern das Wort Gottes durch ihn sowohl enthüllt als erfüllt wird. Das Christenthum ist selbst der λόγος τοῦ θεοῦ (1, 9), alles, was den Inhalt der apokalyptischen Visionen ausmacht, sind die λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ (19, 9). Jesus ist es, der den Rathschluss Gottes offenbart und der ihn auch vollzieht. Was einmal als Rathschluss Gottes ausgesprochen ist, muss auch realisirt werden. Auch in dieser Beziehung ist Jesus der λόγος τοῦ θεοῦ. Es bezieht sich darauf die Vergleichung der Wirksamkeit Jesu mit einem aus seinem Munde ausgehenden scharfen Schwerdt (19, 15). Dass dieses Schwerdt aus seinem Munde ausgeht, weist deutlich darauf hin, dass das, was mit dem Schwerdt verglichen wird, eigentlich das aus dem Munde ausgehende Wort ist, der λόγος τοῦ θεοῦ, welchen er offenbart, ein scharfes Schwerdt aber ist es, sofern durch ihn der ganze Rathschluss Gottes als strenges Strafgericht mit unwiderstehlicher Macht vollzogen wird, wesswegen er auch erst an dieser Stelle der Apokalypse (19, 13), wo er als strafender Richter vom Himmel auf die Erde herabkommt, diesen Namen erhält. Der Grundbegriff ist das Wort Gottes, oder der in der Strenge des göttlichen Strafgerichts sich vollziehende Wille und Rathschluss Gottes. Da demnach der Ausdruck keinen metaphysischen Begriff enthält, und nichts über ein Verhältniss aussagt, das an sich zur Natur des in Frage stehenden Subjekts gehört, so ergibt sich hieraus von selbst auch der Sinn, in welchem das weitere, noch besonders bemerkenswerthe Prädikat zu nehmen ist, das die Apokalypse Jesu gibt, wenn sie ihn als die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet (3, 14). Wenn er auch als der Anfang der Schöpfung nur der zuerst Geschaffene ist, so scheint doch dieser Ausdruck klar genug den Begriff der Präexistenz zu enthalten. Erwägt man aber auf der andern Seite, dass unmittelbar vorher (3, 12) der himmlische Name des Messias ein neuer Name heisst, dass auch sonst

nirgends in der ganzen Schrift die Präexistenz des Messias mit klaren Worten ausgesprochen ist, so ist sehr wahrscheinlich, dass jene Bezeichnung keine dogmatische Bestimmung, sondern ein blosser Ehrenname ist, ein gesteigerter Ausdruck für den Gedanken, dass der Messias das höchste Geschöpf ist, auf welches von Anfang an schon bei der Schöpfung Rücksicht genommen wurde. Die Christologie der Apokalypse hat somit überhaupt das Eigene, dass sie zwar Jesu als dem Messias die höchsten Prädikate beilegt, aber alle diese Prädikate nur äusserlich auf ihn übergetragene Namen sind, welche mit seiner Person noch zu keiner innern Einheit des Wesens verknüpft sind, es fehlt noch an der innern Vermittlung zwischen den göttlichen Prädikaten und dem geschichtlichen Individuum, das der Träger derselben sein soll [1]. So bemerkenswerth es daher ist, wie das christliche Bewusstsein auch auf diesem Punkte den Drang in sich hat, die Person Jesu so hoch zu stellen, so wenig darf dabei übersehen werden, wie der ganze Inbegriff dieser Prädikate noch eine transcendente Form ist, welcher es an dem konkreten, in der Persönlichkeit Jesu selbst begründeten Inhalt fehlt, sie sind noch keine immanenten, aus dem substanziellen Wesen seiner Person selbst sich ergebenden Bestimmungen. Es sind nur die grossen eschatologischen Erwartungen, um deren willen der Messias, als das Hauptsubjekt derselben, auch eine adäquate Stellung haben muss. Alles Metaphysische liegt noch ausserhalb des Gesichtskreises der Apokalypse, sie nimmt ihren Standpunkt noch ganz von unten, um auf den Messias erst nach seinem Tode alles überzutragen, was ihm seine höhere göttliche Würde gibt. Vgl. 5, 12.

Eine weitere Entwicklungsstufe bilden der Hebräerbrief und die kleineren paulinischen Briefe, in deren Christologie Christus nun schon als an sich göttliches Wesen aufgefasst ist.

Der Grundbegriff der Christologie des Hebräerbriefs ist der Begriff des Sohns, als Sohn Gottes im eigentlichen Sinn ist Christus das Subjekt aller Prädikate, welche ihm hier gegeben werden. Als Sohn ist er der Abglanz, der unmittelbare Reflex der Herrlichkeit Gottes, derjenige, der in der konkreten Realität seiner persönlichen

1) Vergl. Zeller, Beiträge zur Einleitung in die Apokalypse. Theol. Jahrb. 1842. S. 709 f.

Existenz das Gepräge des göttlichen Wesens an sich trägt (1, 3). Dadurch ist Christus, als der Sohn Gottes, schlechthin über die Welt gestellt, er ist ein wesentlich göttliches, von der Welt verschiedenes Wesen, wenn er auch das mit der Welt gemein hat, dass er, wie alles, aus Gott hervorgegangen ist, wesswegen er πρωτότοκος heisst (1, 6), so ist doch er es, welcher alles mit dem Worte seiner Macht trägt (1, 3), der, durch welchen Gott die Aeonen geschaffen hat (1, 2), d. h. die jetzige und die künftige, oder die sichtbare und die unsichtbare Welt. Ueber die Sphäre des Menschlichen erhebt sich die Christologie des Hebräerbriefs schon so sehr, dass es sich zunächst darum handelt, den Begriff des Sohns im Unterschied von den Engeln, über welche der Sohn, als solcher, durch diesen ihm allein zukommenden Namen, und die übrigen ihm gegebenen Prädikate (1, 4—14) weit erhaben ist, genauer zu fixiren. Die Christologie des Hebräerbriefs steht so überhaupt in der Mitte zwischen der paulinischen und der johanneischen. Während dem Apostel Paulus Christus, so hoch er gestellt wird, doch immer noch wesentlich Mensch ist, der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, lässt dagegen der Verfasser des Hebräerbriefs das ursprünglich Menschliche völlig fallen, Christus ist als rein göttliches Wesen in die übersinnliche Region entrückt. Auf der andern Seite ist aber der Sohn noch nicht der Logos im johanneischen Sinn. Er ist nicht selbst der Logos, sondern trägt nur das All mit dem Worte seiner Macht (1, 3). Es ist um so eigenthümlicher, dass der Verfasser des Hebräerbriefs dabei stehen bleibt, und nicht zur Identificirung des Sohns mit dem Logos fortgeht, da er den Logos Gottes (4, 12. 13) auf eine Weise personificirt, welche von selbst zur Identificirung der beiden Begriffe führt. Ungeachtet dieser Hypostasirung des Logos Gottes sind die beiden Begriffe Sohn und Logos noch so wenig mit einander vermittelt, dass die göttliche Natur des Sohns nicht durch den Begriff des Logos, sondern den des Pneuma bestimmt wird. Die versöhnende Kraft des Todes Christi ligt darin, dass Christus das αἰώνιον πνεῦμα hat (9, 14). Er versöhnt die Welt mit Gott, weil er im Elemente des Geistes sich Gott darbringt, weil nicht Blut von Böcken und Stieren, sondern das πνεῦμα αἰώνιον das Sühnmittel, das die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirksamkeit dieses Todes vermittelnde und bestimmende Moment ist. Was Christus zu einem ewigen Hohenpriester macht, was ihm die Kraft unauflös-

lichen Lebens gibt, so dass das absolute Lebensprincip eine immanente Bestimmung seines Wesens ist, ist das πνεῦμα, dass er ein rein geistiges Wesen ist, wie Gott selbst Geist und der Vater der Geister ist (12, 9). Dabei denkt sich der Verfasser das Verhältniss des Sohns zum Vater unter dem Gesichtspunkt strenger Unterordnung. Der Sohn ist vom Vater so abhängig, dass der Vater auch in dem den Sohn unmittelbar Betreffenden das thätige Subjekt ist. Der Vater hat den Sohn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt (2, 7), nicht sich selbst hat Christus verherrlicht, so dass er Hohepriester wurde, sondern der, der zu ihm sprach: „mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt", auf welche Psalmstelle hauptsächlich der Begriff der Sohnschaft gestützt wird (5, 5). Man kann diess nur von einem durch den Willen Gottes gesetzten Verhältniss verstehen, dagegen bezeichnen es die Ausdrücke ἀπαύγασμα und χαρακτὴρ als ein natürliches. Es liegen so schon im Hebräerbrief die Elemente der beiden Vorstellungen von dem Verhältniss des Vaters und Sohns, welche immer den Hauptgegensatz bildeten. Da der Sohn in der einen oder andern Weise ein an sich göttliches Wesen ist, so muss er demnach erst in das menschliche Dasein eintreten. Den Begriff der Menschwerdung fasst jedoch der Verfasser des Hebräerbriefs noch nicht schärfer ins Auge, es ist nur davon die Rede, dass er dem Menschen in allem gleich geworden, in ihrer sittlichen Schwäche durch seine Versuchbarkeit (2, 18), in ihrer Unmacht und Endlichkeit durch seine Erniedrigung unter die Engel (2, 6—9) und vor allem durch seine Leidensfähigkeit. Wie diess für den Zweck der Erlösung geschah, damit er als der ewig aufgestellte Hohepriester die Menschen von der Sünde reinigte, so ist es überhaupt die Idee eines sittlichen Entwicklungsprocesses, unter deren Gesichtspunkt das ganze persönliche Sein Christi gestellt wird. Das Gebet Jesu um Rettung vom Untergang vom Tode wurde wegen seiner Ergebung von Gott erhört, er wurde aus dem Reiche der Todten wieder heraufgeführt (13, 20), in den Himmel wieder aufgenommen, über die Engel, unter welche er erniedrigt war, wieder erhoben (4, 14. 7, 26. 1, 4), mit Freude, Ehre und Herrlichkeit gekrönt (2, 9 vgl. 1, 9. 12, 2) und erhielt auf ewig den Sitz zur Rechten Gottes (1, 3. 8. 13. 8, 1. 10. 12). Alles diess zusammen macht den Begriff der Vollendung aus, in welchem in der Anschauung des Hebräerbriefs das Ende mit dem Anfang sich

zusammenschliesst. In dem an der Person Jesu seinen Verlauf nehmenden Process stellt sich nur der allgemeine Process dar, in welchem das Unvollkommene zum Vollkommenen, das Gegenwärtige zum Künftigen, das Judenthum zum Christenthum sich aufhebt, oder die Idee durch ihre noch unwahre Gestalt sich hindurchbewegt, um zu ihrer wahren konkreten Realität zu gelangen. Die schon im A. T. in der Person Melchisedeks vorbildlich enthaltene Idee des Hohepriesters ist realisirt, wenn der sich selbst opfernde und durch seinen Tod dem unvollkommenen levitischen Priesterthum ein Ende machende wahre Hohepriester mit seinem Blute die Himmel durchschreitend vor dem Angesichte Gottes erscheint und sich zur Rechten der Herrlichkeit auf den Thron der Gnade setzt (9, 11. 10, 12).

Denselben Charakter hat die Christologie der kleineren paulinischen Briefe, nur tritt in ihnen schon bestimmter der spekulative, metaphysische, den gnostischen Anschauungen verwandte Gesichtspunkt hervor, unter welchen die Person Christi gestellt wird.

Wie im Hebräerbrief wird auch hier Christus nach seiner an sich göttlichen Natur das Bild Gottes genannt, Kol. 1, 15. Er ist der Reflex Gottes, in welchem das an sich unsichtbare Wesen Gottes in sichtbarer Gestalt angeschaut wird. Die weitere nähere Bestimmung ist, dass in ihm alles geschaffen ist, alles im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten, alles also von den höchsten Regionen der Geisterwelt bis zu den untern hat in ihm sein Sein und Bestehen. Es ist nun nicht mehr blos darum zu thun, ihm mit dem Begriffe des Sohnes, den Engeln gegenüber, seine bestimmte Stelle zu geben, er hat schon die Bedeutung eines auf absolute Weise an der Spitze aller geistigen Wesen stehenden, Gott und Welt vermittelnden Princips. Als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung ist er zwar in Eine Reihe mit der Kreatur gestellt, er ist, wenn auch das Erste von allem Geschaffenen der Zeit und dem Rang nach, doch auch nur, wie alles Andere, von Gott geschaffen, sofern aber alles Geschaffene von ihm getragen und gehalten wird und in ihm den substanziellen Grund seiner Einheit hat, steht er auf absolute Weise über allem Geschaffenen, er ist somit absolut von der Welt verschieden, gleichwohl aber kann sein Verhältniss zur

Welt nur als ein immanentes bezeichnet werden. In diesem Sinne ist es schon zu nehmen, wenn alles nicht sowohl durch ihn als in ihm geschaffen worden ist (Kol. 1, 16), ganz besonders aber liegt diess in dem eigenthümlichen, auf Christus übertragenen Begriff des πλήρωμα, in welchem das immanente Verhältniss, in welchem Christus zu der Kirche steht, nur als die konkretere Form des allgemeinen Verhältnisses aufgefasst wird, in welchem er zur Welt überhaupt steht. Christus ist, was ein specifischer Begriff der beiden Briefe an die Epheser und Kolosser ist, das Pleroma, weil in ihm erst der an sich seiende Gott aus seinem abstrakten Sein heraustritt und zur Fülle des konkreten Lebens sich aufschliesst. Kol. 1, 19. 2, 9. Eph. 1, 22. 23. 3, 19. 4, 13. Christus ist das πλήρωμα im höchsten absoluten Sinne, er ist ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος. Er ist das πλήρωμα Gottes, als derjenige, in welchem das, was Gott an sich ist, auf abstrakte ideelle Weise, mit seinem bestimmten konkreten und realen Inhalt sich erfüllt. Das πλήρωμα Christi ist die Kirche, als das konkrete reale Sein, mit welchem, als seinem Inhalt, Christus sich erfüllt. Mit dem Ausdruck πλήρωμα wird ein konkretes reales Sein bezeichnet, als der Inhalt eines andern Seins, mit welchem es sich zur Einheit der Form und des Inhalts zusammenschliesst. Wie mit dem Begriff des πλήρωμα, verhält es sich auch mit dem Begriff des σῶμα. Die Kirche ist das σῶμα Christi (Eph. 1, 23. 4, 12), aber auch Christus selbst wird das σῶμα genannt, er ist das σῶμα der Gottheit, sofern in ihm die ganze Fülle der Gottheit, alles, was die Idee der Gottheit mit ihrem bestimmten konkreten Inhalt erfüllt, σωματικῶς wohnt, (Kol. 2, 9). Ist aber er selbst das σῶμα der Gottheit, so kann die Kirche nur in einem konkreteren Sinn sein σῶμα sein, da er, als σῶμα der Gottheit, das Haupt der Kirche und das Princip ist, an welchem der ganze innerlich gegliederte Organismus der Kirche hängt (Eph. 4, 16. Kol. 2, 19). Die Bestimmungen über das Verhältniss Christi zu der Kirche erhalten ihren vollen Sinn erst durch die allgemeine Idee, welche der Christologie dieser Briefe zu Grunde liegt. Christus ist das Haupt, das Princip, der Centralpunkt von Allem, es drückt sich in seiner Person eine allgemeine Idee aus, welche die Form einer bestimmten Weltanschauung ist. Wie es aber zum Wesen der Idee gehört, dass sie das, was sie an sich ist, auch in der Wirklichkeit ist, so muss sich auch die in der

Person Christi enthaltene Idee in einer Reihe bestimmter Momente realisiren. Es geschieht diess durch jenes ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ, δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ παντα εἰς αὐτόν, das der Grundgedanke der beiden Briefe ist (Eph. 1, 10. Kol. 1, 20.). Wie von ihm alles ausgeht, so soll in ihm alles wieder zu seiner Einheit zurück gebracht werden. In diesem Sinne wird als das Werk Christi die allgemeine Versöhnung und Einigung des Universums betrachtet, und es ist nicht blos die Erde, sondern auch die Unterwelt, das ganze Universum, soweit es von vernünftigen Wesen bewohnt ist, worauf sich seine erlösende, alles mit ihrem Einfluss erfüllende, das Oberste und Unterste mit einander verbindende Thätigkeit erstreckt (Eph. 4, 8 f.). Alles muss ja in Christus recapitulirt und an die ursprüngliche Einheit wieder angeknüpft werden, in welcher es in ihm den substanziellen Grund seines Seins und Bestehens hat. In demselben Anschauungskreise bewegt sich auch der Philipperbrief, sofern er (2, 6 f.) nicht blos die Gottesgestalt und Knechtsgestalt unterscheidet, sondern auch dem ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ das εἶναι ἴσα θεῷ so gegenüberstellt, dass Christus auch hier einen durch bestimmte Momente hindurchgehenden Process an sich durchmachen muss. Erst nachdem er seine an sich göttliche Natur auf dem Wege des sittlichen Strebens durch die Erprobung seines Gehorsams bethätigt hat, ist er, was er an sich ist, auch wahrhaft und wirklich mit der vollen Realität des göttlichen Seins [1]).

Halten wir die schon so weit entwickelte Christologie mit der johanneischen Form derselben zusammen, so ist der Fortschritt zu der letztern kein sehr grosser, es war im Grunde nur übrig, die schon vorhandenen Elemente auf ihren bestimmtern Begriff und Ausdruck zu bringen. Diess ist durch den johanneischen Logosbegriff geschehen.

Der höchste Ausdruck für alles, was in Ansehung der Person Christi den eigenthümlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins

---

1) Man vgl. über die Christologie des Hebräerbriefs und der kleinern paulinischen Briefe Köstlin, der Lehrb. des Evangeliums und der Briefe Johannis 1842. S. 352 f. 387 f., Schwegler, das nachapostolische Zeitalter 2. S. 286 f., meinen Paulus S. 417 f. Theol. Jahrb. 1849. S. 501 f. 1852. S. 133 f.

ausmacht, ist nun in dem Begriffe des Logos gefunden, mit welchem dasselbe Subjekt, das seiner äussern zeitlichen Erscheinung nach der Mensch Jesus ist, als ein in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott stehendes selbstständiges göttliches Wesen, ja selbst als Gott bezeichnet wird. In dem Satze Joh. 1, 1: θεὸς ἦν ὁ λόγος, ist der Logos, wenn auch nicht als der absolute Gott, doch als Gott, oder göttliches Wesen prädicirt. Schon im Begriffe des Logos und in der ganzen Beschreibung, die von ihm gegeben wird, liegt es, dass er nur als ein für sich bestehendes göttliches Wesen gedacht werden kann, es weist darauf auch noch besonders diess hin, dass von ihm gesagt wird, er sei πρὸς τὸν θεὸν gewesen, sei ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Die eigene Verbindung von εἶναι mit πρὸς und εἰς und dem Accusativ soll das Sein des Logos bei Gott nicht blos als ein ruhendes, sondern als ein thätiges bezeichnen, der Logos ist in steter Thätigkeit und Bewegung, und das Object derselben ist das Wesen Gottes. Sein immanentes Verhältniss zu Gott ist dadurch ausgedrückt, dass er, als der ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, der gleichsam zum Herzen Gottes sich bewegende ist, und alles, was ihn von Gott trennt und unterscheidet, in der Einheit mit ihm aufzuheben sucht. Eben diess setzt aber auch das Bewusstsein seines persönlichen Unterschieds in ihm voraus. Das Absolute seines Wesens liegt daher in dem Ineinandersein dieser beiden Momente, dass sein Verhältniss zu Gott ebenso sehr der Unterschied in der Einheit, als die Einheit im Unterschied ist. Dass nun aber die höhere göttliche Würde, welche das christliche Bewusstsein mit der Person Jesu verband, hier so einfach und schlechthin mit dem Begriffe des Logos bezeichnet wird, lässt sich nur daraus erklären, dass diese Idee dem Ideenkreise der Zeit und der Lokalität, in welcher das johanneische Evangelium erschien, gar nicht fremd war. Bedenkt man, welche Bedeutung die Logosidee schon in der alexandrinischen Religionsphilosophie hatte, so wäre es gegen alle geschichtliche Analogie, wenn man annehmen wollte, der Evangelist sei ohne alle Beziehung zu den Zeitvorstellungen, zu der damals so weit verbreiteten Logosidee, auf seine Lehre vom Logos gekommen. Den Inhalt der Logosidee selbst konnte er freilich nicht aus der Zeitphilosophie entnehmen, denn, wenn es nicht zuvor schon eine wesentliche Bestimmung des christlichen Bewusstseins gewesen wäre, Christus

seiner höhern Würde nach in das Identitätsverhältniss zu Gott zu setzen, das der Logosbegriff ausdrückt, so hätte er nicht auf den Gedanken kommen können, diese gangbare Zeitvorstellung auf Christus überzutragen. Man kann sich daher die Sache nur so denken: wenn die höhere Würde, welche das christliche Bewusstsein Christus beilegt, auf ihren bestimmten Begriff und Ausdruck gebracht werden sollte, so schien diess auf keine adäquatere Weise geschehen zu können, als durch den Logosbegriff, wobei als vermittelnde Vorstellung auch diess mitgewirkt haben mag, dass die christliche Lehre, deren Urheber Jesus ist, ὁ λόγος θεοῦ, oder auch schlechthin ὁ λόγος genannt wurde. Auch schon in der Apokalypse heisst ja Jesus der λόγος θεοῦ. Die Bedeutung Wort, d. h. Offenbarungsorgan, muss im Begriffe des Logos immer festgehalten werden, da λόγος auch Vernunft nur insofern heisst, als das Denken auch ein Reden ist. Aber auch zu dem gnostischen Ideenkreise und namentlich der gnostischen Aeonenlehre, in welcher uns dieselben Begriffe, wie λόγος, ζωή, φῶς, πλήρωμα, χάρις, ἀλήθεια, in einer ganz analogen Verbindung begegnen, steht das johanneische Evangelium in einer sehr nahen Beziehung, nur zeigt sich auch darin wieder das Eigenthümliche und Praktische der ursprünglichen christlichen Anschauungsweise, dass sie mit Beseitigung aller jener so mannigfaltigen Vorstellungen, mit welchen die gnostische Phantasie und Spekulation die übersinnliche Welt ausgefüllt hat, nur den einfachen Begriff des Logos festhält und in ihm alles dasjenige zusammenfasst, was dem christlichen Bewusstsein als der höchste Ausdruck seiner Anschauung von der Person Christi gelten sollte. So genau man aber auch mit Rücksicht auf solche schon vorhandene Elemente in dem johanneischen Logosbegriff zwischen Form und Inhalt unterscheiden mag, die Aufnahme dieser Idee in die johanneische Christologie lässt sich in letzter Beziehung doch nur daraus erklären, dass der Verfasser des johanneischen Evangeliums mit der alexandrinischen Religionsphilosophie und der christlichen Gnosis denselben Standpunkt der absoluten Gottesidee theilte. Die Logosidee im höheren Sinne kann nur da ihre Stelle finden, wo das Wesen Gottes in seinem rein abstracten Ansichsein in eine so transcendente Ferne entrückt ist, dass das Verhältniss Gottes und der Welt nur durch ein Offenbarungsorgan, wie der Logos ist, vermittelt werden kann. Je trans-

cendenter aber die ganze Betrachtungsweise ist, um so mehr findet auch hier, wie schon bei Philo, derselbe Widerspruch unvermittelter Vorstellungen darin statt, dass auf der einen Seite die ganze Bedeutung des Logos wesentlich darauf beruht, dass er, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, ein von Gott verschiedenes Wesen ist, auf der andern Seite aber doch, um das Göttliche an die Welt mitzutheilen, mit Gott identisch sein muss [1]).

Seinen absoluten Standpunkt in der Auffassung der Gottesidee hat der Evangelist selbst (1, 18.) mit klaren Worten ausgesprochen. Niemand hat Gott je gesehen, weil das Wesen Gottes überhaupt über alles Endliche absolut erhaben und seiner Natur nach unsichtbar ist, Gott und Geist schlechthin identische Begriffe sind (4, 24). In dieser Transcendenz liegt die Nothwendigkeit eines das Verhältniss Gottes und der Welt vermittelnden Wesens. Diess ist der Begriff des Logos, als des göttlichen Offenbarungsorgans. Ein solches kann er aber nur sein in seiner unmittelbaren Einheit mit Gott. Nur als eingeborner Sohn, der im Schoosse des Vaters ist, kann er offenbaren und aussprechen, was ohne ihn in dem an sich seienden absoluten Wesen Gottes für die Menschen verschlossen ist. In dieser Identität mit Gott ist er der eingeborene Sohn (1, 14. 18). Da er ausdrücklich Gott genannt wird, so kann auch das Prädikat des Sohnes sich nur auf seine Wesensgemeinschaft mit Gott beziehen. Im Begriffe des Sohnes liegt von selbst der Begriff der Zeugung. Er ist nicht geschaffen, wie die Welt und alles, was ist, durch ihn geschaffen ist, sondern gezeugt, und der Sohn Gottes hat daher im johanneischen Evangelium eine ganz andere Bedeutung als bei den Synoptikern. Was die aus Gott Geborenen (1, 13. 14.) auf relative Weise sind, ist er als der Eingeborne auf absolute. Daher ist Gott auf eine ganz eigenthümliche Weise sein Vater (5, 18. 10, 36). Einheit und Gleichheit mit Gott ist der Grundbegriff dieses Verhältnisses. Der Logos ist als Sohn so sehr mit dem Vater Eins, dass er eigentlich nur die concrete Erscheinung des Vaters ist. Wer ihn sieht, sieht den Vater (14, 9.), er und der Vater sind Eins (10, 30. vgl. 38. 17, 21). Der Vater und der Logos oder der Sohn sind zwar zwei verschiedene Personen, jeder von beiden hat sein persönliches Selbstbewusstsein, aber der per-

1) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen 3, 2. S. 627.

sönliche Unterschied ist dadurch aufgehoben, dass jeder von beiden in dem Ich des Andern sein eigenes persönliches Ich erkennt. Die Einheit, welche beide verbindet, kann daher in letzter Beziehung nur als eine moralische bestimmt werden, aber sie setzt nur als freie That, was an sich zu ihrem Wesen gehört. Jeder von beiden gibt sein eigenes Selbst an das des Andern so hin, dass er sich mit ihm Eins weiss und sein Selbstbewusstsein in dem des Andern aufgeht. Vermöge dieser Einheit des Wesens und Willens kommen dem Logos oder dem Sohn auch in seiner menschlichen Erscheinung wahrhaft göttliche Attribute zu. Wie der Vater auf absolute und ursprüngliche Weise das Leben in sich hat, so auch der Sohn durch die Mittheilung des Vaters (5, 26.). Die Machtvollkommenheit des Vaters ist auch die seinige, er wirkt mit ihr (5. 19 f.), und auf gleiche Weise gibt es für ihn auch keine Schranke des Wissens (1, 49 f., 2, 25. 4, 19. 6, 64. 11, 4. 15.). In dieser Einheit mit Gott ist der Logos das höchste Offenbarungsorgan, indem er aber als solches und als das Princip des Lebens und des Lichts der Menschen in der Welt sich thätig erweist, hat er seinen Gegensatz an der Finsterniss, und je tiefer er in die Welt der Gegensätze eingeht, um so mehr tritt nun auch die andere Seite seines Wesens, was er im Unterschied von Gott Endliches und Menschliches an sich hat, an ihm hervor. Der Logos ist nicht nur das in der Finsterniss scheinende Licht, er ist auch der Fleischgewordene mit allem, was die Erscheinung im Fleische zur Folge hat. Die Fleischwerdung des Logos ist der Uebergang von dem ewigen, an sich seienden Logos auf den geschichtlichen in der Person Jesu erschienenen Messias, aber auf keinem Punkte zeigt sich so sehr wie hier sowohl das Unvermittelte der beiden Seiten, die überhaupt die Idee des Logos in sich begreift, als auch der Unterschied der johanneischen und der synoptischen Christologie. Während die letztere den Messias als das Subject der evangelischen Geschichte durch die Einwirkung des πνεῦμα ἅγιον erst in's Dasein treten lässt, und die Geburt Jesu als den Ausgangspunkt der evangelischen Geschichte mit aller Anschaulichkeit vor Augen stellt, begnügt sich das johanneische Evangelium mit dem einfachen Satze ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, welcher, so wenig er auch eine nähere Analyse zuzulassen scheint, gleichwohl das Misverhältniss nicht verkennen lässt, in welchem in dem johanneischen Christus das

Menschliche zum Göttlichen steht. Nicht nur lässt schon der Ausdruck σὰρξ, seiner wahren Bedeutung nach, nur an einen vom Logos angenommenen Leib denken, sondern es kann auch das σὰρξ ἐγένετο im Zusammenhang des Prologs nur als blosse Nebenbestimmung genommen werden. Der Logos ist von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subject, dass in dem ganzen Verlauf seiner Wirksamkeit nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subject machte, oder zu einem andern Subject als er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, dass er das in der Finsterniss scheinende Licht ist. Wie er von Anfang an dasselbe Subjekt ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm Eins werden, vorher, wie nachher, dasselbe Verhältniss der Kindschaft Gottes statt. Seine Fleischwerdung ist nur die höchste Manifestation seiner Herrlichkeit für die, die ihn in sich aufnehmen. Das σὰρξ ἐγένετο hat daher gar nicht die Bedeutung, die es als der eigentliche Akt der Menschwerdung haben zu müssen scheint, es ist nur ein Accidens der stets sich gleichbleibenden Persönlichkeit des Logos. Ist aber einmal mit diesem Satze die Identität des Logos mit der geschichtlichen Person Jesu schlechthin als Thatsache gesetzt, so ist die ganze evangelische Geschichte wesentlich die Selbstdarstellung des Logos. Der mit der Person Jesu identische Logos stellt sich selbst in den Werken, in der Lehre und in dem Tode Jesu dar, und in allen diesen Beziehungen kommt alles darauf an, dass er im Glauben an seine Person als der erkannt wird, der er an sich ist. Eben diese Selbstdarstellung Jesu, als des Logos, ist auch seine fortgehende Verherrlichung, deren wichtigstes Moment der Tod Jesu ist. Wie im johanneischen Evangelium schon die Auferstehung in dem mit ihr identischen Kommen des Herrn in dem Geiste eine vergeistigte Bedeutung hat, so schliesst sich in ihm auch das Ende mit dem Anfang aufs Innigste zusammen. Jesus geht zum Vater zurück, von welchem er ausgegangen ist, dahin, wo er zuvor war (6, 62.). War er nun zuvor, ehe er in die Welt kam und Fleisch wurde, der noch nicht fleischgewordene rein göttliche Logos, so kann er auch nachher nichts anders sein, und es geht somit daraus die nothwendige Folge hervor, dass er, weil ja nur der Geist es ist, der lebendig macht, das Fleisch aber nichts nützt (6, 63.), die irdische Hülle des Fleisches, die er annahm,

zuletzt auch wieder ablegt, um rein der zu sein, der er an sich ist, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst schlechthin Geist im höchsten absoluten Sinne (4, 24) ist, nur Geistiges Eins sein kann [1]).

So überwiegend ist demnach schon hier die Tendenz, die ganze Erscheinung und Persönlichkeit Jesu vom Standpunkt seines übersinnlichen Seins aus aufzufassen und das Menschliche dem Göttlichen so unterzuordnen, dass alle Realität seines persönlichen Seins auf die Seite des Göttlichen fällt, oder beides, das Göttliche und das Menschliche, wenigstens nur unvermittelt neben einander steht. In der Logosidee, wie sie im johanneischen Evangelium der feste Haltpunkt des christlichen Bewusstseins geworden ist, ist der Punkt erreicht, von welchem aus das christliche Dogma zu seinem bestimmten theologischen Inhalt sich fortentwickeln konnte. Die Logosidee selbst aber mit den wesentlichen Bestimmungen, welche der johanneische Lehrbegriff mit ihr verbindet, ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch keineswegs so festgestellt, dass sie als der objektive Ausdruck des gemeinsamen dogmatischen Bewusstseins gelten kann, wie doch mit Recht zu erwarten wäre, wenn das johanneische Evangelium schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts allgemein bekannt war. Das dogmatische Bewusstsein jener Zeit schwankt vielmehr solange noch zwischen verschiedenen Vorstellungen, bis die Logosidee in ihrer johanneischen Form in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts allmählig die übergreifende Macht über sie gewinnt. Es kommen in dieser Beziehung folgende Momente in Betracht:

1. Der Hauptbegriff, mit welchem das Göttliche der Person Christi bezeichnet wird, ist nicht der Begriff des λόγος, sondern der des πνεῦμα, sei es nun, dass unter πνεῦμα das überhaupt zum Wesen Gottes gehörende geistige Princip zu verstehen ist, oder ein Engel, als eines der Wesen, in welchen das geistige Princip zur konkreten Form seiner Existenz sich individualisirt. Die erstere Vorstellung begegnet uns in den Briefen des römischen Clemens, in welchen, wie zum Theil auch in dem Briefe des Barnabas das Göttliche und Menschliche in Christus wie Geist und Leib unterschieden wird [2]), die letztere scheint die des Hirten des Her-

1) Man vgl. meine kritischen Untersuchungen über die kanon. Ev. S. 77 f.

2) Man vergl. den zweiten Brief des röm. Clemens an die Kor. c. 9 und den Brief des Barnabas c. 7.

mas zu sein, von welchem der Sohn Gottes, der älter ist, als alle Kreatur, der dem Vater bei der Schöpfung berathend zur Seite stand und der die ganze Schöpfung trägt und hält, zwar spiritus sanctus genannt wird, aber nur in dem Sinn, in welchem die Engel überhaupt spiritus sancti sind [1]. Es war überhaupt eine in der ältesten Kirche sehr verbreitete und populäre, auch dem Ebionitismus eigenthümliche Vorstellung, als das in Jesu erschienene präexistente Subjekt einen Engel zu denken, wie ja auch noch bei Justin die Angelologie in einem sehr engen Zusammenhang mit der Christologie erscheint [2]. Um so mehr konnte man sich auch die Menschwerdung nur als die Annahme eines Leibs und den Leib nur als das Gefäss sich denken, in welchem der Geist wohnt [3].

2. Auch da, wo die Logosidee schon auf Christus angewandt wird, erscheint sie noch als eine so unbestimmte und fliessende Vorstellung, dass sie mit dem johanneischen Logosbegriff nicht geradezu identificirt werden darf. Es hat noch keine bestimmtere dogmatische Bedeutung, wenn im ersten Briefe des römischen Clemens (c. 27) von Gott gesagt wird, dass er ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτῆ συνεςήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταςρέψαι, obgleich unter dem λόγος τῆς μεγαλωσύνης, ebenso wie unter dem σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης (c. 16) und dem ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτῆ (c. 36), nur Christus verstanden werden kann. Nur aus dem Mangel einer bestimmteren Fixirung der Logosidee lässt es sich erklären, wenn sogar im patripassianischen Sinne Gott zu dem unmittelbar in Christus handelnden Subjekt gemacht wird [4]. Dasselbe findet sich auch in den pseudoignatianischen Briefen, wenn aber in eben diesen Briefen Christus nicht blos der von dem Einen Vater Hervorgegangene und zu dem Einen Zurückgehende, sondern auch als der Sohn Gottes, durch welchen der Eine Gott sich ge-

---

1) Simil. 9, 12. 5, 2. f.

2) Vergl. Justin Apol. 1, 6. Hermas Pastor Sim. 3, 4. Epiph. Haer. 30, 3. 16.

3) Man vergl. über diese Form der ältesten Christologie und die auf sie sich beziehenden Data besonders die Abhandlung von J. Helwag, die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1848. S. 227 f.

4) Wie im ersten Brief des röm. Clemens c. 2. Vergl. des Ignatius Brief an die Eph. c. 1.

offenbart hat, sein λόγος αἴδιος, ὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν genannt wird, so kommt diess dem johanneischen Logosbegriff sehr nahe [1]), um so mehr muss es dagegen befremden, dass selbst noch bei Justin die Logosvorstellung, so geläufig sie ihm auch ist, so wenig mit dem johanneischen Begriff zusammenstimmt. Christus, oder der Sohn Gottes, ist bei Justin ein von Gott numerisch oder persönlich verschiedenes Wesen, von dem Vater gezeugt, oder nach emanatistischer Anschauung so aus ihm hervorgegangen, wie Feuer an Feuer ohne Verminderung der Substanz sich entzündet, er ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, der schon vor der Schöpfung mit dem Vater zusammen war und durch welchen der Vater alles geschaffen hat, er ist selbst auch Gott, aber ungeachtet aller dieser Prädikate dem Vater so untergeordnet, dass er, wie er ja auch ausdrücklich der Diener des Weltschöpfers genannt wird, nur in die Klasse der die Wirksamkeit Gottes vermittelnden Wesen gehört, und der Ausdruck λόγος ist noch so wenig der ihn specifisch bezeichnende Name, dass er nur eine der verschiedenen, sehr mannigfaltigen Benennungen ist, welche überhaupt diesem göttlichen Wesen zweiter Ordnung gegeben werden [2]). Die Logosidee erscheint somit zur Zeit Justins als eine auch in der christlichen Kirche gangbare Vorstellung, dass aber die eigentliche und ursprüngliche Quelle derselben nicht das johanneische Evangelium ist, liegt bei Justin ziemlich klar vor Augen.

3. Die Logosidee ist nicht blos die genauere dogmatische Fixirung des Begriffs, welchen man mit der höhern göttlichen Würde Christi verband, sie enthält auch ein Moment, in welchem das christliche Gottesbewusstsein sich von dem jüdischen bestimmter unterschied. Solange das Göttliche in Christus nur unter dem unbestimmten Begriffe des Geistes, oder in der Form der Angelologie, gedacht wurde, konnte noch keine Kollision mit der streng monarchianischen Gottesidee des Judenthums entstehen, bei der Logosidee aber, obgleich sie selbst ursprünglich dem Boden der alexandrinischen Religionsphilosophie entsprossen war, war eine solche nicht zu vermeiden. Schon die johanneische Logoslehre enthält die

1) Vergl. den Brief an die Eph. c. 7. 19. an die Magnes. c. 7. 8.

2) Man vgl. hierüber Hellwag a. a. O. S. 258 f. und besonders Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Evang. Justins u. s. w. 1850. S. 297 f. Das Ev. und die Briefe Joh. 1849. S. 130 f.

wesentliche Bestimmung, dass der Logos Gott ist, und auch Justin, so gering seine Vorstellung vom Logos ist, prädicirt ihn doch ausdrücklich als Gott [1]). Diese Bestimmung ist es nun, an welcher die zum katholischen Dogma sich ausbildende Christologie zu der jüdischen Form derselben in das Verhältniss eines Gegensatzes kam. Wie in der Christologie der pseudoclementinischen Homilien die judaistische Ansicht von der Person Christi in ihrer ausgebildetsten Form sich darstellt, so ist auch dies für sie charakteristisch, dass sie den Punkt, in welchem die auf der Logosidee beruhende Christologie der Monarchie Gottes zu nahe zu treten scheint, in seiner ganzen Schärfe auffasst, und von einem Sohn Gottes, der selbst Gott ist, schlechthin nichts wissen will. Der Herr habe sich ebensowenig selbst Gott genannt, als er andere Götter ausser dem Weltschöpfer lehrte, mit Recht aber habe er den selig gepriesen, der ihn den Sohn Gottes, des Schöpfers des Weltalls, nannte [2]). Glaubt man doch sich schon in die Zeit der arianischen Kontroversen versetzt zu sehen, wenn in derselben Stelle der Homilien der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn durch den Gegensatz der beiden Begriffe des Ungezeugtseins und des Gezeugtseins so bestimmt wird, dass beide durch eine unausfüllbare Kluft von einander getrennt sind. Wie demnach der Sohn schlechthin ein Anderer ist als der Vater, so darf ihm auch nicht derselbe Name Gott gegeben werden, weil das Gezeugte mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben kann, selbst dann nicht, wenn der Gezeugte gleichen Wesens mit dem Zeugenden ist. Der Name Gott soll nur auf das gehen, was ihm allein eigenthümlich und schlechthin unmittheilbar ist. So wenig hatte demnach auf diesem, den streng jüdischen Gottesbegriff festhaltenden Standpunkt der johanneische Satz, dass der Logos Gott ist, auf welchen diese Polemik allein bezogen werden kann, irgend eine Auktorität, und es erhellt somit auch hieraus, dass die Logosidee einem religiösen Gebiet angehört, in welchem die Schranken des jüdischen Gottesbewusstseins schon in weiterem Umfang durchbrochen waren. Und doch hatte ja auch der johanneische Lehrbegriff den als Gott prädicirten Logos oder Sohn dem unendlich grösseren Vater so untergeordnet, dass der Unterschied zwischen beiden noch immer gross genug war. Allein

1) Apol. 1. c. 63: ὅς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.
2) Hom. 16, 15.

sobald einmal auch nur in Einem Punkte der Vater und der Sohn einander so gleichgestellt waren, wie diess der beiden gemeinsame Name aussagt, so war schon dadurch das Ziel vorgezeichnet, nach welchem die weitere Entwicklung des Dogma ihre Richtung zu nehmen hatte, und die einmal begonnene Bewegung konnte nicht ruhen, bis die Identität beider eine nach allen Seiten so viel möglich abgeschlossene war.

Hiemit ist im Allgemeinen der weitere Gang angedeutet, welchen das an der Logosidee sich fortbewegende Dogma von der Gottheit Christi nahm. Die Logosidee ist nun die allgemeine Grundform, in welcher man sich das Göttliche in Christus dachte, und durch welche man den Begriff desselben nach seinen bestimmteren Momenten für das dogmatische Bewusstsein festzustellen suchte. Lässt sich bei Justin noch keine Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium nachweisen, so gibt sich dagegen schon bei seinen nächsten Nachfolgern, bei Tatian, Athenagoras, Theophilus, die Einwirkung der johanneischen Logosidee immer deutlicher und bestimmter zu erkennen. Da aber die Logosidee selbst eine doppelte Seite hat, und der Identität des Logos mit dem Vater als nicht minder wichtiges Moment seine eigene Persönlichkeit gegenübersteht, so ist es zunächst die letztere Seite, deren Bedeutung vorzugsweise fixirt wird. Um vor allem den als Logos gedachten Sohn in der vollen Realität seines Daseins zu haben, musste man sich auch eine bestimmtere Vorstellung seines Ursprungs machen. Als Sohn konnte der Logos nur entstanden oder aus dem Wesen Gottes erzeugt sein. Es musste somit einen bestimmten Zeitpunkt seiner Entstehung geben, welcher kein anderer sein konnte, als derselbe, in welchem überhaupt alles erst ins Dasein trat. Das alles ins Dasein rufende Schöpfungswort ist ja an sich dasselbe Wort Gottes, auf welchem auch der Begriff des Logos als des Sohns beruht. Ist aber auch der Logos als Sohn erst in einem bestimmten Zeitpunkt und durch einen bestimmten Akt Gottes entstanden, so schliesst diess nicht aus, dass er als Logos auch zuvor schon existirte, nur in anderer Weise als nachher, nachdem er als Logos auch zum Sohn geworden ist. Die doppelte Bedeutung des Wortes Logos führte so von selbst zu der Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und des λόγος προφορικός, welche Theophilus in diesem Sinne zuerst in den nun stehenden Sprachgebrauch einführte. Das allge-

meine Verhältniss, in welchem der immanente Gedanke zu dem ausgesprochenen Wort, oder die an sich seiende Idee zu ihrer realen Verwirklichung steht, wurde so die Grundanschauung für das Verhältniss des Vaters und des Sohns; da man sich aber auch das aus dem innern Gedanken hervorgehende äussere Wort, oder die sich realisirende Idee, nur nach der Analogie eines Naturprocesses denken konnte, in welchem Leben aus Leben sich erzeugt, und Gott als die Ursubstanz und Urkraft alles Seins und Lebens den natürlichen Trieb in sich hat, etwas Anderes aus sich hervorzubringen, oder aus sich emaniren zu lassen, so bildete sich auf diesem Wege jene Emanations- und Subordinationstheorie, bei welcher es nur noch darauf ankam, die Emanationen und Projektionen des göttlichen Wesens in der Stufenfolge des Vaters und des Sohns, in welcher der heilige Geist von selbst als drittes Glied sich anschloss, trinitarisch so abzugrenzen, dass sie nicht mit den übrigen geschaffenen Wesen eine gar zu ununterbrochene Reihe bildeten. Der Hauptrepräsentant dieser sinnlichsten und konkretesten Form der Trinitätsidee ist Tertullian [1]).

Je sinnlicher aber das ganze Gepräge dieser Idee war, um so weniger konnte es an einer Gegenwirkung fehlen. Der Punkt, auf welchem vor allem einer zu weit gehenden Versinnlichung der Gottesidee begegnet werden musste, war der göttliche Akt der Zeugung des Sohns, durch welchen die Kategorien eines zeitlichen Werdens und dieselben sinnlichen Affektionen, welche man an den Gnostikern tadelte, in das Wesen Gottes gesetzt wurden. Es kann daher nur als eine Reaktion gegen die zu sinnliche Gestaltung der Logosidee betrachtet werden, wenn Kirchenlehrer, wie Athenagoras und Irenäus, das Hervorgehen des Sohns aus dem Vater überhaupt nicht als ein besonderes Moment fixirten. Da aber an diesem Moment auch die persönliche Subsistenz des Sohnes hängt, so tritt bei diesen Kirchenlehrern die Seite des Unterschieds gegen die der Einheit zu sehr zurück, und der Sohn hat sich in ihrer Anschauung von seiner Identität mit dem Vater noch zu wenig abgelöst. Je entschiedener überhaupt, wie diess insbesondere die Eigenthümlichkeit der Alexandriner war, die Abneigung gegen alle Anthropomor-

1) Man vergl. sowohl bei dem Obigen als bei dem Folgenden die speciellere Entwicklung mit den Beweisstellen in meiner Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit Th. 1. S. 163 f.

phismen und Emanationsvorstellungen war, um so schwieriger musste es sein, den Unterschied des Sohns vom Vater so festzuhalten, wie es der Begriff beider als persönlich verschiedener Wesen erforderte. Auffallender ist diess bei keinem andern Kirchenlehrer als bei dem alexandrinischen Clemens, bei welchem in den überschwänglich hohen Prädikaten, die er dem Sohn gibt, nur das absolute Wesen des Vaters sich reflektirt, und der das Verhältniss Gottes und der Welt vermittelnde Charakter des Logos in der Einheit mit Gott beinahe ganz entschwindet. In dem abstrakten, in letzter Beziehung rein negativen Gottesbegriff der Alexandriner und in dem sinnlichen Realismus eines Tertullian, welcher auch das Wesen Gottes nur als eine körperliche Substanz sich denken konnte, stellt sich der Gegensatz der herrschenden Ansichten in seiner grössten Weite dar, und in Gemässheit dieses Gegensatzes fielen die beiden Bestimmungen, welche in dem Begriffe des Sohnes zur Einheit verknüpft werden sollten, die persönliche Subsistenz und die Identität mit dem Vater, noch immer unvermittelt auseinander. Entweder hatte man nur einen Sohn, welcher vom Vater sich nicht persönlich unterscheiden liess, oder nur einen solchen, welcher mit dem zeitlichen Anfang seines Daseins und seiner tiefen Unterordnung unter den Vater, wenn auch aus dem Wesen des Vaters gezeugt oder emanirt, doch nur in die Kategorie des Geschaffenen gehörte.

Dass der Sohn beides zugleich sein müsse, sowohl Eins mit dem Vater, als auch wieder persönlich verschieden von ihm, war schon zur Zeit des Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, obgleich diese Kirchenlehrer selbst unter sich nicht ganz zusammenstimmten, die mehr und mehr vorherrschende, schon eine gewisse kirchliche Auktorität ansprechende Lehre. Es kann diess jedoch nur in einem beschränkten Sinne gesagt werden, da dieser Klasse von Kirchenlehrern eine Reihe Anderer gegenüberstand, welche mit der Vorstellung eines zur fortdauernden persönlichen Subsistenz aus Gott hervorgegangenen Untergotts sich keineswegs befreunden konnten. Nennt man sie Monarchianer, so ist dadurch ihr Standpunkt als der des abstrakten jüdischen Monotheismus bezeichnet, welcher alles Emanatistische, einen innern Unterschied und Lebensprocess in Gott Voraussetzende, alles, was die Kirchenlehrer im Sinne ihrer aus einer Mehrheit göttlicher Wesen sich

konstruirenden Theologie mit dem Ausdruck Oekonomie zu bezeichnen pflegten, von sich fern zu halten suchte. Neben diesem monotheistischen Interesse wirkten aber auch noch andere Momente dazu mit, dieser Lehrweise eine Bedeutung zu geben, vermöge welcher es das ganze dritte Jahrhundert hindurch noch immer in Frage stand, auf welche Seite zuletzt das entscheidende Uebergewicht fallen werde.

Einer der ersten in der Reihe dieser Monarchianer ist Praxeas. Wir kennen ihn nur aus der von Tertullian gegen ihn geschriebenen Schrift und es ist auffallend, dass er weder von Theodoret, noch dem Verfasser der Philosophumena, welchem er doch als ein in Rom aufgetretener Häretiker nicht unbekannt sein konnte, noch von einem andern Kirchenlehrer erwähnt wird. Nach Tertullian unterschied er das Göttliche und Menschliche in Christus nur wie Geist und Fleisch. Dasselbe Subjekt ist als Geist der Vater, als Fleisch der Sohn. Der sogenannte Patripassianismus ist daher auch hier, wie überall, wo das Göttliche in Christus nur in das mit dem Wesen Gottes identische πνεῦμα gesetzt und die σάρξ als das natürliche Korrelat des πνεῦμα betrachtet wird, die unvermeidliche Konsequenz. Praxeas selbst zog auch den Patripassianismus nicht in Abrede, nur wollte er nicht schlechthin von einem pati des Vaters, sondern nur von einem compati des Vaters mit dem Sohn gesprochen wissen, wie sich ja auch nach seiner Lehre von selbst versteht, da der Vater als Geist nur durch die Vermittlung des Fleisches, nur als der mit dem Fleisch verbundene Geist, oder nur als das mit dem Sohn identische Subjekt, leiden konnte. Vergleichen wir die Lehre des Praxeas, wie sie Tertullian darstellt, mit demjenigen, was der Verfasser der Philosophumena als Lehre des Callistus angibt, welcher als Schüler des Cleomenes und Noëtus unter dem römischen Bischof Zephyrinus in Rom auftrat, so ist die Lehre beider ganz dieselbe. Wie Praxeas behauptete auch Callistus, der Vater und der Sohn seien nur dem Namen nach verschieden, an sich Eins, der unzertrennliche Geist, der in der Jungfrau fleischgewordene Geist sei nicht etwas Anderes neben dem Vater, sondern Eines und dasselbe. Desswegen heisse es Joh. 14, 11: glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir? Das, was man sieht, als den Menschen, sei der Sohn, der Geist, welcher in dem Sohn seine Stelle eingenommen hat, sei der Vater,

denn Vater und Sohn seien nicht zwei Götter, sondern Einer, der Vater in ihm habe das Fleisch angenommen und durch die Einigung mit sich zu Gott gemacht und zur Einheit verbunden, der Eine Gott heisse Vater und Sohn, diese Eine Person könne nicht zwei sein und so habe der Vater mit dem Sohn gelitten [1]). Das Hauptmoment ist, dass nicht blos der Vater und der Sohn identificirt, sondern auch Gott und Geist als schlechthin identische Begriffe genommen werden. Vater und Sohn schliessen sich also wie Geist und Feisch, somit auch ohne die Vermittlung des Logos, in Jesus zur persönlichen Einheit zusammen.

Bekannter als Praxeas ist schon Noëtus aus Smyrna, dessen geschichtliche Bedeutung hauptsächlich darin besteht, dass er der Vorläufer des Sabellius ist. Wie man auch sonst diese Monarchianer klassificiren mag, in jedem Fall bilden Noëtus und Sabellius dadurch ein eng verbundenes Paar, dass der leitende Gedanke ihrer Lehre nicht der Monotheismus ist, sondern eine philosophische Weltanschauung, wie man sie mit dem allgemeinen Namen des Pantheismus zu bezeichnen pflegt. Die kirchlichen Schriftsteller, welche, wie namentlich der Verfasser der Philosophumena, nicht blos alles Häretische aus der griechischen Philosophie ableiten, sondern auch jede Häresе auf ein bestimmtes philosophisches System zurückführen zu müssen glauben, finden zwischen der Lehre des Noëtus und der des Heraklitus eine so nahe Verwandtschaft, dass sie den erstern geradezu einen Schüler des letztern nennen. Wie Heraklitus die Natur als die Harmonie der Gegensätze betrachtete, als die Alleinheit, in welcher zwar der äussern Erscheinung nach immer das Eine dem Andern entgegensteht, an sich aber alle Gegensätze zur Einheit aufgehoben sind, wie er von dem Weltganzen gesagt haben soll, dass es sowohl auflösbar als unauflösbar, sowohl entstanden als nicht entstanden, sowohl sterblich als unsterblich sei [2]),

---

1) Philos. 9, 12, S. 289. — *ὥστε τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ. ὁ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι.* Ganz dasselbe sagt Tertullian von Praxeas. Vergl. die Lehre von der Trin. 1. S. 251. Auf die Stelle Joh. 14, 11 berief sich auch Praxeas Tert. adv. Prax. c. 20.

2) Philos. 9, 9. S. 280: *Ἡράκλειτος μὲν ἓν φησὶν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν, ἀδιαίρετον, γενητὸν, ἀγένητον, θνητὸν, ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν* etc. In der Reihe der bisher bekannten Fragmente findet sich keines, das so lautet, nur die bei Schleiermacher in der Abh. über Heraklit Nr. 38 und 51

so soll auch Noëtus es nicht für widersprechend gehalten haben, dass dasselbe Subject entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt, dass es als Vater unsichtbar, nicht entstanden, unsterblich, als Sohn aber das Gegentheil davon ist, Gott als Vater und Sohn sowohl das Eine als das Andere ist, wann und wie er will. Diess behauptete Noëtus, wie es scheint, im Sinne einer Weltansicht, welche das an sich Eine Wesen Gottes sowohl in die wechselnde Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herausgehen, als auch aus derselben wieder in sich zurückgehen liess. Doch ist es erst Sabellius, in dessen Lehre die allgemeine, schon bei Noëtus, vielleicht auch schon bei Praxeas zu Grunde liegende Ansicht klarer hervortritt.

Um die Lehre des Sabellius, deren Darstellung auch noch Neander in einem wesentlichen Punkte verfehlt hat, richtig aufzufassen, kommt es hauptsächlich auf die Bedeutung an, welche er im Unterschied von seinen Vorgängern der Logosidee gegeben hat. Ist bei Praxeas und Noëtus diess das Eigene, dass sie ohne Vermittlung des Logos Gott zum Vater des Sohnes werden lassen, so hat dagegen Sabellius nicht nur die schon zu einer wesentlichen Bestimmung des Zeitbewusstseins gewordene Logosidee in seine Entwicklung der Trinitätsidee aufgenommen, sondern sie auch zu dem Princip derselben gemacht. Das Charakteristische der Lehre des Sabellius ist sowohl die Unterscheidung einer Monas und Trias, als auch die Art und Weise, wie er die Monas zur Trias werden lässt. Das Vermittelnde zwischen beiden, das Princip der Bewegung, durch welche die Monas zur Trias übergeht, ist der Logos. Der Logos hat bei Sabellius eine ganz andere Stellung, als ihm sonst gegeben wird. Während nach der gewöhnlichen Vorstellung der Logos, um zum Sohn zu werden, aus dem Vater hervorgeht, geht bei Sabellius der Logos der ganzen Trias voran, und es hat somit auch schon der Vater, als das erste Glied der Trias, den Logos zu seiner Voraussetzung. Eben desswegen ist nun aber auch, da alles, was ist, erst in der Trias ins Dasein tritt, der Logos bei

---

Philos. und verm. Schr. 2. S. 80 und 122 haben einen analogen Sinn. Als das Wesentliche der Lehre Heraklits betrachten die Philos., dass er *ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογεμένως ὑπάρχον.* Es dient diess wenigstens zur Verdeutlichung der Lehre Noëts.

Sabellius kein für sich bestehendes Sein, sondern nur der Uebergang zum Sein, das erst werdende Sein, das Princip der weltschöpferischen Bewegung. Das Erste und Ursprüngliche, das Princip, das alles Gewordene zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, das an sich Seiende, das alles als schlechthinige Einheit in sich schliesst, ist die Monas, deren Unterscheidung vom Vater vor allem festgehalten werden muss, wenn nicht der ganze Gesichtspunkt, von welchem aus die Anschauung des Sabellius aufgefasst werden muss, verrückt werden soll. Was in der Monas als Einheit noch verschlossen ist, muss aus ihr hervorgehen und offenbar werden. In diesem Sinne sprach Sabellius von einem schweigenden und redenden, oder einem unthätigen und thätigen Gott. Der redende Gott kann nur der Logos in seiner Beziehung zur Monas sein, nur würde man auch darin wieder den Sinn des Sabellius verfehlen, wenn man unter dem Logos, wie er sich ihn dachte, nur das mit Einem Male ausgesprochene Schöpfungswort verstehen wollte. Da er von dem an sich seienden Gott, der substanziell einer und derselbe ist, aber nach dem jedesmal eintretenden Bedürfniss verschiedene Gestalten annimmt, sagte, dass er bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiliger Geist sich ausspreche (*διαλέγεσθαι*) [1]), so ist klar, dass er unter dem Logos nicht blos den Akt der Weltschöpfung verstand, sondern den ganzen, in den drei Formen seiner Trinitätsidee verlaufenden Weltentwicklungsprocess als einen und denselben Logos, als ein fortgehendes Reden, eine durch verschiedene Momente hindurchgehende dialektische Thätigkeit Gottes betrachtete. Wie daher der Logos das Princip der Weltentstehung und Weltentwicklung ist, so wird der der Welt immanente Gott erst in der Welt zum wirklich existirenden, und der Weltentwicklungsprocess ist auch der trinitarische Process, in welchem der an sich Eine Gott, als Vater, Sohn und Geist, in diesen drei bestimmten Formen, welche ebenso viele Momente des Weltverlaufs sind, in der concreten Realität seines Seins sich darstellt. Diess ist der Begriff der *πρόσωπα* des Sabellius, in welchen

1) Basilius hebt Ep. 210. das für die Lehre des Sabellius besonders charakteristische Moment hervor: *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν υἱὸς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Basilius führt diess als eigene Worte des Sabellius an.

das immanente Verhältniss Gottes und der Welt, das die Grundanschauung des Sabellius ist, schon darin sich zu erkennen gibt, dass sie nicht als zugleich existirend, sondern nur als aufeinander folgend gedacht werden können. Wie die Welt von Periode zu Periode eine andere wird, und einen andern Charakter an sich trägt, so nimmt auch Gott in jeder derselben gleichsam ein anderes Antlitz an, er wechselt seine Gestalt und stellt sich als Vater, Sohn und Geist immer wieder mit einer anders bestimmten Persönlichkeit dar. Jedes πρόσωπον ist ein anderes διαλέγεσθαι, und die drei πρόσωπα zusammen sind daher nur der in ihnen sich explicirende Begriff des Logos. Was die einzelnen πρόσωπα in ihrem Unterschied von einander betrifft, so ist es sehr bezeichnend für die Ansicht des Sabellius überhaupt, dass er, wie ausdrücklich gesagt wird [1]), dem Vater nicht die Weltschöpfung, sondern nur die Gesetzgebung zuschrieb. Da der schweigende Gott nur durch den Logos zum redenden wird, so kann die Weltschöpfung als der Uebergang vom Sein zum Werden, als der Anfang der auf die Welt sich beziehenden göttlichen Thätigkeit nur zum Begriff des Logos gehören. Erst mit dem Dasein der Welt kann die Reihe der die Trias bildenden göttlichen πρόσωπα sich entwickeln. Die erste Periode oder Phase der Weltgeschichte, die des alten Testaments, ist das πρόσωπον des Vaters. In der zweiten Weltperiode erscheint derselbe Gott in der Person des Sohns, und wie er in der ersten als Vater und Gesetzgeber sich vernehmen liess, so ist es jetzt die Menschwerdung des Logos, welche dieser Epoche ihren eigenthümlichen Charakter gibt. Es könnte diess leicht die Meinung erwecken, der Logos stehe zu dem πρόσωπον des Sohnes in einem andern unmittelbareren Verhältniss als zu den beiden andern πρόσωπα, allein er ist auch schon in dem πρόσωπον des Vaters dasselbe wirkende Princip, die Gesetzgebung des Vaters ist ebenso sein Werk, wie die Menschwerdung des Sohnes, er geht in dem Einen, wie in dem Andern, in den Entwicklungsgang der Weltgeschichte ein, und nur die Form, in welcher er erscheint, ist eine andere. Dasselbe findet bei dem dritten πρόσωπον statt. Dieselbe gottmenschliche Einheit, welche in dem menschgewordenen

1) Nach Theodoret Haer. fab. 2, 9. schrieb Sabellius dem Vater im Alten Testament nur das νομοθετῆσαι zu.

Logos, als dem Einen Individuum, sich darstellt, mit welchem der Logos zur persönlichen Einheit sich verband, erstreckt sich in dem dritten πρόσωπον, als der Form des heiligen Geistes, auf die Gesammtheit der glaubigen oder geistigen Subjecte, deren jedes für sich auf relative Weise dasselbe ist, was der Sohn, als der Eine Gottmensch, auf absolute ist. Wie Gott in der Reihe der πρόσωπα, der verschiedenen Phasen seiner Offenbarung, immer enger mit der Welt und Menschheit sich zusammenschliesst, so ist das dritte πρόσωπον, in welchem er in der Form des heiligen Geistes mit den Menschen sich vereinigt und jeder Einzelne für sich seiner Einheit mit Gott sich bewusst ist, nicht blos die allgemeinste, sondern auch die intensivste Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen. Das wirkende Princip ist auch in dem πρόσωπον des heiligen Geistes der Logos als der redende Gott. Wie er in dem πρόσωπον des Sohnes in dem Einen Individuum Mensch ist, so individualisirt er sich in dem πρόσωπον des heiligen Geistes in der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Subjecte. Der ganze Offenbarungs- und Entwicklungsprocess des der Welt immanenten göttlichen Wesens aber schliesst sich zuletzt darin ab, dass der Logos, wie er aus Gott hervorgegangen ist, so auch wieder in Gott zurückgeht. Schon die ganze Anlage der Theorie des Sabellius lässt nichts anderes annehmen, es wird aber auch ausdrücklich bezeugt, dass er von einem endlichen Zurückgehen des Logos sprach, mit welchem alles sein Ende hat. Da auf diese Weise die Grundanschauung des Sabellius das sich ausdehnende und sich wieder in sich zusammenziehende Wesen Gottes ist, so glaubten die alten Kirchenlehrer, wie namentlich Athanasius, die Quelle seiner Lehre in der stoischen Philosophie finden zu müssen. Unstreitig bildet die pantheistische Weltanschauung einen sehr nahen Berührungspunkt zwischen beiden, noch näher liegt jedoch, die Grundansicht des Sabellius pythagoreisch in dem Sinne zu nennen, in welchem auch das mit seiner Lehre sehr verwandte System der pseudoclementinischen Homilien, in welchem die Dyas dieselbe Bedeutung hat, welche Sabellius dem Logos in seiner Beziehung zur Monas gibt, auf den im ersten und zweiten Jahrhundert neu auflebenden Pythagoreismus zurückzuführen ist.

Kann die Lehre dieser Klasse der Monarchianer, wenn sie bis zu ihrer Spitze verfolgt wird, nur als pantheistisch bezeichnet

werden, so ist eben diess das Hauptkriterium, durch welches sie sich von einer andern Reihe solcher unterscheidet, die zwar gleichfalls eine hypostatische Trinität im Sinne der katholischen Kirchenlehrer verwarfen, zugleich aber eine andere Richtung nahmen. Vom pantheistischen Standpunkt aus kann das Substanzielle der Person Christi nur in das Göttliche gesetzt werden, zu welchem sich das Menschliche, in welchem es erscheint, als ein blosses Accidens verhält. Der entgegengesetzte Standpunkt war es, wenn man das Menschliche als das Substanzielle der Person Christi betrachtete, und das Göttliche, das zum Begriff seiner Person gehört, nur als das Secundäre und Untergeordnete hinzukommen liess. Es sind diess diejenigen, deren Ansicht schon die alten Kirchenlehrer mit dem charakteristischen Ausdruck bezeichneten, sie lehren einen Christus κάτωθεν, d. h. einen Christus, welcher von unten her kommt, sofern er an sich blosser Mensch ist und alles, was er Göttliches hat, nur soweit hat, als es sich mit seiner wesentlich menschlichen Persönlichkeit vereinigen lässt.

Theodotus von Byzanz und Artemon stehen an der Spitze dieser Klasse der Monarchianer. Sie hielten Jesum für einen gewöhnlichen Menschen, nahmen aber an, dass er auf übernatürliche Weise erzeugt, und bei der Taufe noch ganz besonders der heilige Geist auf ihn herabgekommen sei. Sie stimmten demnach vollkommen mit der synoptischen Lehre von Christus überein, und zwar so, dass sie zugleich auch ihren Unterschied von der johanneischen Logoslehre streng festhielten. Ihr Auftreten in der römischen Kirche wird nun aber besonders dadurch merkwürdig, dass sich an ihm der Wendepunkt zu erkennen gibt, welcher gerade damals in dem christologischen Bewusstsein der Zeit erfolgte. Den Nachrichten zufolge, welche Eusebius [1]) aus der Schrift eines Gegners der Lehre Artemons mittheilt, behaupteten die Artemoniten, bis auf die Zeit des römischen Bischofs Victor sei dasselbe, was sie lehren, auch in der römischen Kirche die von den Aposteln her überlieferte Lehre gewesen, erst unter dem Nachfolger Victors, dem Bischof Zephyrinus, sei sie verfälscht worden. Sie bezeichneten daher die seitdem herrschende Lehre, dass Christus an sich göttlicher Natur sei, als eine erst neuerlich aufgekommene. Man

1) K.G. 5, 28.

darf nur auf den Gang zurückblicken, welchen das Dogma von der Person Christi bis auf jene Zeit genommen hat und den Punkt, um welchen es sich nun vorzugsweise handelt, schärfer ins Auge fassen, so wird man sich leicht überzeugen, dass jene Behauptung keineswegs ein so grundloses Vorgeben ist, wie man gewöhnlich meint. Das an sich Göttliche der Person Christi war noch nicht festgestellt, so lange man auf Christus den Begriff des Logos noch nicht als stehendes Prädikat übergetragen hatte. Halten wir diess fest, wie sollten demnach die Artemoniten nicht Recht haben, wenn sie die Lehre vom Logos eine erst neuerlich aufgekommene nannten? Einen neuen Beweis dafür, in welchem schwankenden Zustand noch in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts die Christologie sich befand, geben die schon mehrmals genannten Philosophumena, deren Verfasser, wie er sagt, selbst sehr lebhaft bei diesen Streitigkeiten betheiligt war [1]). Man machte der von

---

1) Ich glaube in den Theol. Jahrb. 1853. S. 152 f. und S. 428 f. sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der Verfasser der Philosophumena nicht, wie Jacobi in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851 Nr. 25 f., und Bunsen, Hippolytus und seine Zeit B. 1. 1852 behaupten, Hippolytus ist, sondern der römische Presbyter Cajus, welcher unter den römischen Bischöfen Victor und Zephyrinus sich durch mehrere Streitschriften bekannt machte. Diese Annahme stützt sich vor allem auf das Zeugniss des Photius, welcher Bibl. cod. 48. diesen Cajus den Verfasser einer Schrift nennt, die den Titel Λαβύρινθος hatte, und von Einigen dem Origenes zugeschrieben worden sei. Wahrscheinlich ist er auch der Verfasser des σμικρὸς Λαβύρινθος, welcher von Theodoret Haer. fab. comp. 2, 5. erwähnt wird, eine frühere, gleichfalls anonym erschienene Schrift dieser Art, die von Einigen auch für eine Schrift des Origenes gehalten wurde. Es finden sich in den Philosophumena selbst Data, durch welche die Nachricht des Photius, dass Cajus ihr Verfasser ist, bestätigt wird, und die einzige Schwierigkeit, welche entgegen zu stehen scheint, dass in den Philosophumena die Apokalypse für johanneisch erklärt wird, während sie Cajus dem Gnostiker Cerinth zugeschrieben haben soll, ist gehoben, sobald man die darauf sich beziehende Stelle bei Eusebius K.G. 3, 28. richtiger, als gewöhnlich geschieht, erklärt. Bunsen stützt seine Hippolytushypothese hauptsächlich auf den Bericht des Photius Bibl. cod. 121. über eine kleine Schrift (ein βιβλιδάριον) von Hippolytus, einem Schüler des Irenäus, ein σύνταγμα gegen 32 Häresen, allein die Merkmale, mit welchen Photius die Schrift des Hippolytus charakterisirt, passen augenscheinlich so wenig auf unsere Philosophumena, dass alle Willkür und Kühnheit

ihm vertheidigten Lehre von einem persönlichen Logos noch immer den Vorwurf, dass sie dem Einen Gott einen zweiten zur Seite setze. Und wenn auch schon Victor den Theodotus wegen seiner Lehre aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen haben soll, so war doch die Lehre vom Logos noch so wenig die allgemein anerkannte, dass nicht nur der bedeutendste jener Monarchianer, Callistus, nachher selbst römischer Bischof wurde, sondern auch schon sein Vorgänger Zephyrinus auf derselben Seite stand. Gleichwohl war es die Zeit des Zephyrinus, welche in dieser Beziehung Epoche machte. Denn nur durch den Eifer, mit welchem Gegner der Monarchianer, wie namentlich der Verfasser der Philosophumena, auf die entgegengesetzte Lehrweise schon unter Zephyrinus drangen, kann es geschehen sein, dass sie seitdem mehr und mehr das entschiedene Uebergewicht gewann [1].

Dass der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien nicht zur ersten, sondern zur zweiten Classe der Monarchianer zu rechnen

---

der Beweisführung nöthig ist, um die Identität der beiden Schriften behaupten zu können. Ist Cajus der Verfasser, so erhalten die auf die Streitigkeiten in der römischen Kirche sich beziehenden Angaben der Philosophumena durch einen Schriftsteller, welcher mitten unter ihnen lebte und einen so thätigen Antheil an ihnen nahm, einen um so höheren geschichtlichen Werth.

1) Man vgl. die Philos. 9, 11 f. S. 284 f. *Δίθεοι*, sagt der Verfasser, seien sie von ihren Gegnern genannt worden. *Οὐ γάρ*, hielt ihnen Callistus entgegen S. 289, *ἐρῶ δύο θεὸς, πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα.* Ueber die Logoslehre des Verfassers vgl. man S. 334 f. Bemerkenswerth ist, dass unter den damaligen Monarchianern in Rom, unter welchen Callistus sich besonders hervorthat, auch ein Sabellius genannt wird, vgl. S. 285 und 289. In der letztern Stelle sagt der Verfasser, als Callistus nach dem Tode des Zephyrinus Bischof geworden war, *τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς, δεδοικὼς ἐμὲ καὶ νομίζων ἔτι δύνασθαι ἀποτρίψασθαι τὴν πρὸς τὰς ἐκκλησίας κατηγορίαν, ὡς μὴ ἀλλοτρίως φρονῶν.* Kallistus habe sich zwar den Schein zu geben gesucht, wie wenn er das Wahre lehrte, sei aber bald in das Dogma des Sabellius, bald in das des Theodotus hineingerathen, indem er an die Stelle des persönlichen Logos den in der Jungfrau fleischgewordenen unzertrennlichen Geist, als die, beide, Vater und Sohn in sich begreifende Einheit setzte. Da sich nicht annehmen lässt, dass es zwei Sabellius gab, die dasselbe lehrten, so erhalten wir demnach hier das den übrigen Angaben über Sabellius nicht widerstreitende Datum, dass er unter dem Bischof Zephyrinus (200—218) zuerst in Rom war.

ist, lässt sich nach den genaueren Erörterungen über seine Lehre nicht länger bezweifeln. Indem er sich gegen eine persönliche Präexistenz (κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν) und eine an sich göttliche Natur Christi erklärte, war es ihm ebensosehr darum zu thun, die Persönlichkeit Christi als eine wesentlich menschliche festzustellen, als auch zu bestimmen, wie auf der Grundlage derselben das Göttliche, das ihm zuzuschreiben ist, gedacht werden müsse. Wenn er auch kein vormenschliches Sein Christi annahm, so liess er ihn doch im Bewusstsein Gottes vorausbestimmt sein, somit wenigstens auf ideelle Weise präexistiren, und das Göttliche, das zu seiner menschlichen Persönlichkeit hinzukam, bezeichnete er mit einem Ausdruck, welcher wenigstens auf keine Emanationsvorstellung hinweist, sondern nur von einer freien geistigen, auf moralischer Einheit beruhenden Einwirkung Gottes verstanden werden kann.

Es verdient beachtet zu werden, wie schon in der Lehre des Beryllus der Begriff der Persönlichkeit, das Sein κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, das persönliche Sein, als ein in seinem Fürsichsein umschriebenes, abgegrenztes und abgeschlossenes zur Sprache kommt, womit demnach schon angedeutet ist, welche Bedeutung der Begriff der Persönlichkeit hat, um das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi zu bestimmen. Es macht diess den Uebergang von Beryllus zu Paulus von Samosata, welche beide sich auf dieselbe Weise zu einander verhalten, wie Noëtus und Sabellius. Die Christologie des Paulus ist das vollkommene Gegenstück zu der des Sabellius, sie repräsentirt den Standpunkt der einen Klasse der Monarchianer ebenso charakteristisch, wie die des Sabellius den der andern, und wenn die Ansicht des Sabellius ihrem allgemeinen Charakter nach nur als pantheistisch bezeichnet werden kann, so ist dagegen die des Paulus in dem Sinne theistisch, in welchem überhaupt die pantheistische und die theistische Weltansicht einen wesentlichen Gegensatz bilden. Wie auf dem Standpunkt des Sabellius das Menschliche in seiner Einheit mit dem Göttlichen nur die Erscheinung des Göttlichen ist, so hat dagegen die Lehre des Paulus die Tendenz, das Göttliche und Menschliche so viel möglich auseinander zu halten, und Gott und den Menschen Jesus als zwei gleich persönliche, für sich bestehende Subjekte einander gegenüberzustellen. Wie Theodotus und Artemon ging auch

Paulus davon aus, dass Christus, wenn auch auf übernatürliche Weise erzeugt, an sich nur Mensch ist, ein weiteres Moment der Fortbildung dieser Theorie war nun aber, dass er zuerst von einem gottgewordenen Christus (einem τεθεοποιῆσθαι) sprach. Ist Christus nicht von Natur Gott, so kann er, was er als göttliches Wesen ist, nur erst geworden sein, aber wie ist er es geworden? Genügte ihm die äusserliche Weise, in welcher noch Theodotus durch die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe das Göttliche Jesu sich mittheilen liess, nicht mehr, so konnte nur das Sittliche es sein, worin sich ihm das Göttliche und Menschliche zur Einheit verknüpfte. Nur auf dem Wege des sittlichen Strebens und der sittlichen Vervollkommung ist Christus als Mensch, was er an sich ist, Gott und Sohn Gottes geworden. Auf der andern Seite konnte aber doch dieses Sittliche, wenn das Menschliche durch dasselbe zum Göttlichen erhoben werden sollte, nicht als ein rein menschliches ohne göttliche Mitwirkung gedacht werden. Hier ist daher der Ort, wo auch bei Paulus die Idee des Logos, die nun in keinem Lehrbegriff mehr fehlen kann, ihre Stelle fand. Um aber jeden Gedanken an einen persönlichen Logos abzuschneiden, wandte er den Logosbegriff auf Christus nicht an, ohne zugleich zu bestimmen, was überhaupt der Logos in Gott ist. Der Logos ist in Gott dasselbe, was er auch im Menschen ist, das innere geistige Princip des Denkens und Selbstbewusstseins. In seinem Logos ist Gott der persönliche selbstbewusste Gott, wie der Logos auch im Menschen der innere Mensch, oder das Princip seiner Persönlichkeit ist. Der Logos ist daher, was er ist, nur in seiner unzertrennlichen Einheit mit Gott, und so wenig er von dieser Einheit sich trennen kann, so wenig kann er auf persönliche Weise ausser Gott existiren. Auch Paulus liess nun zwar den Logos in dem Menschen Jesus wirken und in ihm wohnen, es war diess aber keine substanzielle Vereinigung Gottes und des Menschen, sondern nur eine die menschlichen Verstandes- und Willenkräfte erhöhende göttliche Einwirkung. Von einer Einheit Gottes und des Menschen kann also hier nicht die Rede sein, sondern es sind nur zwei persönlich verschiedene Subjekte und die ganze Betrachtungsweise ist eine dualistische, deren Hauptinteresse es ist, das Göttliche und Menschliche in seinem wesentlichen Unterschied auseinanderzuhalten.

Die lebhafte Bewegung, welche gegen Paulus wegen seiner

Lehre entstand und nicht ruhte, bis über sie das Verdammungsurtheil ausgesprochen und er selbst von seinem Bischofssitze in Antiochien verdrängt war, das Gehässige der Vorwürfe, die man ihm auch in Beziehung auf seinen Charakter machte, indem man seine vorzugsweise das Menschliche in der Person Christi hervorhebende Theorie mit einem auf das Niedrige und Weltliche gerichteten Sinn in Verbindung brachte, die ganze kirchliche Opposition, die sich gegen ihn erhob, zeugt hinlänglich dafür, wie sehr man schon daran gewöhnt war, das Dogma von der vormenschlichen Persönlichkeit Christi als das orthodoxe zu betrachten. Die letzte der in dieser Sache gehaltenen Synoden, im J. 269 zu Antiochien, war in mancher Beziehung schon ein Vorspiel der nicänischen, eine eigene Erscheinung ist es jedoch, dass dasselbe Wort, das in der Folge der Inbegriff der nicänischen Orthodoxie wurde, damals gleichfalls den verwerfenden Ausspruch der antiochenischen Väter über sich ergehen lassen musste. Sie erklärten ausdrücklich, dass der Sohn Gottes nicht ὁμοούσιος mit dem Vater sei. Nach Athanasius [1]), welcher die Väter jener antiochenischen Synode für nicht minder orthodox halten konnte, als die der nicänischen, und ebendesswegen durch einen solchen Widerspruch in seinem kirchlich traditionellen Bewusstsein sich nicht beunruhigen liess, geschah diess nur aus dem Grunde, weil man dadurch die dialektischen Argumente des Samosateners am einfachsten zurückweisen konnte. Gebe man ihm nicht zu, habe Paulus argumentirt, dass Christus von Natur blosser Mensch sei, so müsste er ja gleichen Wesens mit dem Vater sein, stehen aber Vater und Sohn als ὁμοούσιοι neben einander, so müsse über ihnen noch eine οὐσία sein, als ihre gemeinsame Voraussetzung, als die Einheit, welcher sie selbst untergeordnet sind. Es folge also aus der Lehre jener Väter, dass der Sohn von Natur Gott sei, die an sich verwerfliche Behauptung, dass der Vater nicht der höchste absolute Gott sei [2]). Dieser Konsequenz, die unmittelbar zum Sabellianismus führte, glaubte man somit nur durch die Läugnung der Homousie entgehen zu können.

1) De syn. Arim. et Sel. c. 45.

2) So glaube ich nun die μία προυηγαμένη οὐσία bei Athanasius a. a. O. richtiger zu verstehen als in meiner Schrift über die Trinitätslehre 1. S. 503. Premirt man den Begriff der Homousie so, dass Vater und Sohn völlig coordinirte Wesen sind, so muss über beiden noch eine οὐσία stehen, deren

Wir stehen hier auf einem Punkt der Entwicklung der Lehre von der Gottheit Christi, auf welchem sehr verschiedene Vorstellungen noch in scharfem Gegensatz sich durchkreuzen. Am entschiedensten erklärte man sich gegen die Vorstellung, welche das Göttliche der Person Christi gegen das Menschliche so zurücktreten liess, dass er an sich nur für ein menschliches Subjekt gehalten werden konnte. Aber auch die entgegengesetzte, von der Idee Gottes ausgehende Ansicht, welcher zufolge Christus zwar ein substanziell göttliches Wesen war, aber auch nur eine periodische, eine bestimmte Phase des Einen göttlichen Wesens in sich darstellende Erscheinung, konnte dem christlichen Bewusstsein nicht genügen. Die Würde Christi schien es zu erfordern, dass er auch schon vor seinem menschlichen Dasein als persönliches göttliches Wesen existirte. Allein auch diese Vorstellung hatte so Manches gegen sich, worüber man nicht so leicht hinwegkommen konnte. Setzte man sich auch über die Kollision, in welche sie mit der Lehre von der Einheit Gottes kam, trotz des Widerspruchs der Monarchianer hinweg, so schien doch die Würde Christi gerade durch das, was man zunächst festhalten zu müssen glaubte, nur um so mehr in Frage gestellt. Da man den Sohn Gottes, oder Logos, in seiner persönlichen Subsistenz nur als ein aus Gott in einem bestimmten Moment hervorgegangenes Wesen sich denken konnte, so wurde dadurch nicht nur eine zeitliche Veränderung und eine sinnliche Affektion nach der Weise der gnostischen Emanationen in das Wesen Gottes gesetzt, sondern es musste auch das Bedenken entstehen, ob ein auf solche Weise entstandenes, so tief unter dem Einen

---

Emanationen beide auf gleiche Weise sind. Den besten Aufschluss gibt die Stelle bei Athanasius de syn. c. 51, wo er gegen die argumentirt, welche sagen: *μὴ χρῆναι λέγειν ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, ὅτι ὁ λέγων ὁμοούσιον τρία λέγει, οὐσίαν τινὰ προυποκειμένην, καὶ τοὺς ἐκ ταύτης γεννωμένους ὁμοουσίους εἶναι, καὶ ἐπιλέγουσιν, ἐὰν ὦν ὁ υἱὸς ὁμοούσιος ᾖ τῷ πατρὶ, ἀνάγκη προυποκεῖσθαι αὐτῶν οὐσίαν, ἐξ ἧς καὶ ἐγεννήθησαν, καὶ μὴ εἶναι τὸν μὲν πατέρα, τὸν δὲ υἱὸν, ἀλλ' ἀμφοτέρους ἀδελφούς.* Die Vorstellung, von welcher aus Paulus argumentirte, ist der Sache nach die des Sabellius, welcher wirklich über den in gleicher Linie mit dem Sohn und Geist stehenden Vater noch die *μονὰς* als die *μία προηγουμένη οὐσία* oder als den Einen höchsten Gott stellte. Ob aber schon Sabellius den Ausdruck *ὁμοούσιος* gebrauchte, um mit demselben das coordinirte Verhältniss seiner drei *πρόσωπα* zu bezeichnen, ist ungewiss.

höchsten Gott stehendes Wesen mit Recht als ein an sich göttliches betrachtet werden könne. Indem wir alle diese aus dem bisherigen Gang der Entwicklung sich ergebende Momente einander gegenüberstellen, stehen wir ebendamit auf dem Punkte, von welchem aus Origenes die hier vorliegende Aufgabe der theologischen Spekulation auffasste, um sie zu einer weiteren Stufe ihrer Entwicklung fortzuführen.

In der Lehre des Origenes, welche als ein neues sehr bedeutendes Moment in die Entwicklungsgeschichte des Dogma eingreift, sind zwei in wesentlicher Beziehung zu einander stehende Seiten zu unterscheiden. Auf der einen Seite stand dem Origenes vor allem fest, dass der Sohn nur ein vom Vater persönlich verschiedenes, für sich bestehendes Wesen sein könne. Ist er aber keine blosse Kraft und Eigenschaft Gottes, existirt er somit nicht in Gott, sondern ausser Gott, so kann er in diesem Unterschied von Gott nur in dem Verhältniss der Abhängigkeit und Unterordnung zu ihm stehen. Das Absolute der Gottesidee hatte für Origenes eine zu hohe Bedeutung, als dass er dem Vater, als dem absoluten Gott, in dem Sohn ein anderes gleich absolutes Wesen hätte gegenüberstellen können. Gehört es demnach in Ansehung des Sohns zur vollen Realität seines Begriffs, dass er eine eigene Hypostase ist, so ist es eine nicht minder wesentliche Bestimmung, dass er dem Vater untergeordnet ist, und Origenes trug kein Bedenken, den Sohn in Vergleichung mit dem Vater als ein in jeder Beziehung weit geringeres Wesen zu beschreiben, wie er z. B. nur vom Vater, nicht aber vom Sohn gelten lassen wollte, dass er auf absolute Weise gut sei, und die Wirksamkeit des Sohns auf das Vernünftige oder Logische beschränkte, um sie der auf alles Seiende überhaupt sich erstreckenden Wirksamkeit des Vaters unterzuordnen. Je grösser aber durch die genauere Bestimmung des Unterschieds die Kluft zwischen dem Vater und dem Sohn war, um so mehr suchte sie Origenes auf der andern Seite so viel möglich auszufüllen. So tief auch der Sohn unter dem Vater steht und so wenig er, der Natur der Sache nach, dem absoluten Wesen des Vaters gleichkommen kann, so theilt er doch in Einem Punkt das Absolute des Vaters. Er ist, wenn auch gezeugt, doch nicht in der Zeit, in einem bestimmten Zeitmoment, vor der Schöpfung der Welt, sondern von Ewigkeit gezeugt, sein Dasein ist in Ansehung der Zeit ein ebenso

anfangsloses und absolut ewiges, wie das des Vaters. Diess ist der Hauptbegriff, um welchen sich die ganze Lehre des Origenes von dem Verhältniss des Vaters und Sohns bewegt. Durch die Vorstellung eines mit dem Vater gleich ewigen Sohnes sollte der Sohn in das dem absoluten Wesen Gottes adäquate Verhältniss zum Vater gesetzt, alles Emanatistische aus der Idee Gottes entfernt, der Unterordnung des Sohns nach der andern Seite hin ein Gegengewicht gegeben, überhaupt Endliches und Unendliches zur Einheit verbunden werden. In dem absoluten Wesen Gottes erkannte Origenes den Grund wie einer ewigen Weltschöpfung, so auch der ewigen Zeugung des Sohns. Da sich keine Zeit denken lässt, in welcher Gott das, was zu seinem absoluten Wesen gehört, nicht schon war, sondern erst geworden ist, so kann er auch nur von Ewigkeit nicht blos Weltschöpfer, sondern auch Vater eines Sohns gewesen sein. Ist er Allherrscher, so muss auch immer das gewesen sein, um dessen willen er Allherrscher ist. Er kann daher auch nicht erst angefangen haben, Vater zu sein, da bei ihm nichts, was ihn hindern konnte, wie bei Menschen, die Väter werden, gedacht werden kann, denn wenn Gott immer vollkommen ist und immer die Macht hat, Vater zu sein und es gut ist, dass er Vater eines solchen Sohnes ist, was könnte ihn hindern, es auch wirklich zu sein? Ist auf diese Weise die Ewigkeit des Sohns in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst begründet, so fällt ebendamit auch alles hinweg, was nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Zeugung des Sohns eine gar zu grosse Analogie mit einem blossen Naturprocess gab. Er konnte sich die Zeugung des Sohns nur als einen ausserzeitlichen, durch keine Kategorie des menschlichen Denkens bestimmbaren göttlichen Akt denken, da überhaupt seiner Gottesidee nichts mehr widerstreitet, als alles, was etwas zeitlich Veränderliches und körperlich Theilbares im Wesen Gottes voraussetzt. So abstrakt aber Origenes den allen positiven Bestimmungen entrückten Begriff der Zeugung aufzufassen suchte, so drang sich schon ihm unwillkürlich eine Frage auf, welche in der Folge die verschiedenen Vorstellungen über das Verhältniss des Vaters und Sohns durch einen sehr bestimmten Gegensatz trennte, die Frage, ob der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, oder durch einen Willensakt Gottes hervorgebracht sei. Wenn auch Origenes dieser Frage noch keine bestimmtere Fassung gab, so liegt sie doch deut-

lich seinen schwankenden, bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite sich hinneigenden Erklärungen zu Grunde. Er schreibt dem Sohn die Wesensgemeinschaft mit dem Vater zu, gebraucht in dieser Beziehung den Ausdruck ὁμοούσιος, sagt sogar, der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters gezeugt und vergleicht ihn mit einem Ausfluss, einer Ausstrahlung des Lichts, aber er spricht auch wieder in demselben Sinne nicht vom Wesen, sondern vom Willen des Vaters, und wenn er auch diess nur vergleichungsweise thut und den Sohn nur so vom Vater gezeugt sein lassen will, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen und von ihm getrennt zu sein, so stellt er doch zugleich in Beziehung auf den Sohn den bestimmten Satz auf, dass der Wille des Vaters hinreiche, das hervorzubringen, was der Vater will, durch die blosse Vermittlung des Willens werde von ihm auch die Hypostase des Sohns erzeugt [1]). Nehmen wir mit dieser ausdrücklichen Erklärung, dass das Princip der Subsistenz des Sohns der Wille des Vaters ist, alles dasjenige zusammen, was Origenes über den Unterschied des Sohns vom Vater, sein Anderssein, seine Unterordnung, seine weit geringere Würde und Wirksamkeit lehrte, so kann man denen nicht Unrecht geben, welche ihn als eine Hauptauktorität für den arianischen Lehrbegriff betrachteten, ihn sogar den Vater des Arianismus nannten. Und doch wurde alles, was er zum Nachtheil des Sohns besonders über seine Unterordnung unter den Vater gesagt hatte, immer wieder aufgewogen durch das hohe Prädikat der Ewigkeit des Sohns, das kein anderer Kirchenlehrer vor ihm mit diesem vollen Bewusstsein seiner spekulativen Bedeutung ihm gegeben hat.

Origenes bildet, so betrachtet, einen sehr wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des Dogma. Die beiden Richtungen, welche von Anfang an neben einander gehen und die gleiche Berechtigung für sich haben, um den Sohn auf der einen Seite dem Vater so viel möglich gleichzustellen und in der Einheit des We-

---

1) Man vgl. die Beweisstellen zu dem Obigen in der Trin.Lehre 1. S. 196. f. und bei Redepenning, Origenes 2. S. 293 f. Wenn Redepenning S. 302 mich tadelt, dass ich von einem Schwanken des Origenes in Betreff der Zeugung des Sohns rede, so scheint er mir die von ihm selbst angeführten Worte des Origenes nicht genug erwogen zu haben.

sens mit ihm zu identificiren, auf der andern aber ihn von ihm zu unterscheiden und in ein bestimmtes Verhältniss der Unterordnung zu ihm zu setzen, vereinigen sich in Origenes, um einander das Gleichgewicht zu halten, eigentlich aber nur dazu, um von diesem Ausgangspunkt aus nun erst in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinanderzugehen und sich gegenseitig auseinanderzusetzen. Diesem nächsten Ziel ging die weitere Entwicklung des Dogma in der Zeit nach Origenes mit raschen Schritten vollends entgegen.

Die Schüler und Nachfolger des Origenes, unter welchen besonders der Bischof Dionysius von Alexandrien als Repräsentant einer sehr gangbaren Vorstellungsweise sich auszeichnete, traten mehr oder minder auf diejenige Seite des origenianischen Lehrbegriffs, auf welcher das überwiegende Interesse in der Unterscheidung und Trennung des Sohns vom Vater lag. Wir kennen ihre Lehre aus den fragmentarischen Angaben der alten Schriftsteller nicht näher, da sie jedoch die hergebrachten, auf dem Emanationsbegriff beruhenden Vergleichungen wiederholten, den Sohn als ein Geschöpf bezeichneten, und auch sonst den spätern orthodoxen Kirchenlehrern manchen Anstoss gaben, so ist sehr wahrscheinlich, dass sie gerade in dem Hauptpunkt, in dem Prädikat der Ewigkeit des Sohns, die Lehre des Origenes nicht aufrecht erhielten. Ausdrücklich soll der alexandrinische Dionysius gegen die Ewigkeit des Sohns sich erklärt haben und dem arianischen Lehrbegriff so nahe gekommen sein, dass auch er schon der Formel: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, sich bediente. Im Gegensatz gegen diese so weit gehende Subordinationstheorie, deren auffallendste Ausdrücke nachher Dionysius selbst zu mildern für gut fand, drangen Andere, namentlich libysche Bischöfe, welchen Dionysius den Sabellianismus zu einseitig bekämpft zu haben schien, sosehr auf die Identität des Sohns mit dem Vater, dass die Grenzlinie zwischen ihrer Ansicht und der sabellianischen sehr unsicher wurde, und ihre nur an negative Bestimmungen sich haltende Vorstellungsweise überhaupt auf keinen positiven Begriff zu bringen war. Diesem schwankenden Zustand, in welchem immer wieder die eine Vorstellung gegen die andere reagirte, ohne selbst auch nur auf einen festeren Haltpunkt sich stützen zu können, machte erst der arianische Streit ein Ende.

Das Charakteristische und Epochemachende des Arianismus ist, dass in ihm zuerst die Differenz der noch immer so verschie-

denen und nach allen Seiten sich so vielfach durchkreuzenden Vorstellungen in einem festen greifbaren Punkt aufgefasst und auf einen klar und bestimmt ausgesprochenen und festgehaltenen Gegensatz zurückgeführt wurde. Konnte man den Sohn in seiner vormenschlichen Existenz sich nicht persönlich verschieden vom Vater denken, wie er doch gedacht werden sollte, ohne ihn in das Verhältniss der Abhängigkeit und Unterordnung zu dem Vater zu setzen und ihn als ein weit geringeres Wesen zu betrachten, so musste nun doch auch genauer bestimmt werden, an welchem unterscheidenden Moment in letzter Beziehung dieses ganze Verhältniss des Vaters und des Sohns hängt. Sollte der Sohn, wenn auch entstanden, doch aus dem Wesen des Vaters gezeugt und wesentlich dasselbe sein, was der Vater ist, wie konnte man ihn gleichwohl wieder so tief unter den Vater stellen? Alle Bestimmungen, welche man über das Verhältniss des Vaters und Sohns aufstellte, blieben immer noch vag und schwankend, solange man sich nicht vor allem die Frage zu beantworten suchte, worin das Principielle und Absolute ihres Unterschieds bestehe. Wenn schon die alten Kirchenlehrer dem Arianismus vorzugsweise eine dialektische Richtung zuschrieben, indem sie es von ihrem Standpunkt aus freilich an den Arianern nur tadeln konnten, dass sie ihre Theorie hauptsächlich dialektisch zu begründen suchen und sich für diesen Zweck mit so grossem Interesse auf die Dialektik legen, so ist damit eben jenes methodische, scharf unterscheidende, die Bestimmtheit des Begriffs und die Konsequenz des Denkens ins Auge fassende Verfahren gemeint, ohne welches der Arianismus die geschichtliche Bedeutung, die er hat, nie hätte erlangen können. Die Aufgabe, die sich der Arianismus schon in seinem Urheber, dem alexandrinischen Presbyter Arius, stellte, konnte also nur sein, das Verhältniss des Vaters und Sohns nun erst mit aller Schärfe darauf anzusehen, was es eigentlich sei, und worin das Principielle ihres Unterschieds bestehe. Was konnte man aber in dieser Beziehung zuletzt noch fixiren, wenn der Sohn sogar schon das Prädikat der Ewigkeit erhalten hatte, somit selbst der Begriff der Zeugung kein Hinderniss sein sollte, ihn in der unendlichen Dauer seines Seins für ein ebenso absolutes Wesen zu halten wie den Vater? Allein wenn man auch noch sosehr den Sohn dem Vater gleichstellte und alle Momente des Unterschieds fallen liess, so blieb doch immer Eines zurück, was der Sohn auf

keine Weise mit dem Vater theilen konnte, was ihn somit auf absolute Weise von dem Vater trennte, der Begriff der Ungezeugtheit. Diess ist der Punkt, von welchem der Arianismus ausging und von welchem aus er seine Sätze in strenger logischer Konsequenz entwickelte. Ist der Vater allein ungezeugt, so ist die Ungezeugtheit das absolute Wesen des Vaters selbst. Der Sohn, da er nicht ungezeugt, wie der Vater, sondern als Sohn nur gezeugt ist, kann daher nicht gleichen Wesens mit dem Vater, sondern nur ein wesentlich Anderer sein, er ist somit auch nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, überhaupt nicht gezeugt, sondern nur geschaffen, und da es, wenn er nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, überhaupt nichts gibt, woraus er geschaffen sein könnte, so kann man von ihm nur sagen, dass er aus Nichts geschaffen ist. Wäre er aus dem Wesen des Vaters, somit wesentlich dasselbe, was der Vater ist, so wären ja, was sich selbst widerspricht, zwei gleich ungezeugte oder gleich absolute Wesen. Ist aber der Sohn aus Nichts geschaffen, also auch erst entstanden, so gibt es auch einen Anfang seines Seins, und man kann von ihm, wenn man auch diesen Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein so abstrakt als möglich auffasst, doch nur sagen, dass er einmal nicht war. Wäre er nicht entstanden, sondern ewig, so wäre er gleich ewig mit dem Vater, ewig ist aber der Vater doch nur, weil er ungezeugt ist. Durch diese beide für den Arianismus gleich charakteristische Sätze, dass der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων ist, und dass ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, ist der Sohn durch eine so grosse Kluft von dem Vater getrennt, dass er nur in die Klasse der Geschöpfe gehören kann. Was ihn über sie stellt, ist nur, dass er, obgleich selbst Geschöpf, doch zugleich Schöpfer der Geschöpfe ist, und wenn auch entstanden, doch nicht in der Zeit entstanden ist, sondern vor der Zeit und die Zeit selbst erst durch ihn geworden ist. Nannte ihn Arius mit Rücksicht darauf Gott, Gott im vollen Sinne, so konnte doch dadurch der absolute Unterschied zwischen ihm und dem Vater auf keine Weise aufgehoben werden. Es ist also überhaupt der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchen Arius das Verhältniss des Vaters und des Sohns stellt. Wie das Endliche und das Unendliche schlechthin einander entgegengesetzt sind, so kann zwischen dem Vater und dem Sohn nichts Vermittelndes sein, wesswegen Arius auch alle physischen Analo-

gien und Emanationsvorstellungen sehr entschieden zurückwies. Haben Vater und Sohn dem Wesen nach nichts mit einander gemein, so kann das Princip des Daseins des Sohns nicht in das Wesen, sondern nur in den Willen des Vaters gesetzt werden. Der Sohn ist durch den blossen Willen des Vaters, wie überhaupt alles, was ausser Gott ist, durch einen Akt seines Willens geschaffen worden ist.

Gegen alle diese Bestimmungen konnten die Gegner der Lehre des Arius nichts einwenden, sie konnten sich zunächst nur daran halten, dass wenn zwischen dem Vater und dem Sohn derselbe Unterschied und Gegensatz sein soll, wie zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Sohn auch das nicht bleiben könne, was Arius ihm noch lassen wollte, um ihn über die Sphäre des Geschaffenen zu erheben. Sie konnten mit Recht fragen, ob es nicht ein Widerspruch sei, dass der Sohn, wenn er doch selbst nur Geschöpf ist, zugleich Schöpfer der Geschöpfe sein soll, und wenn er selbst erst entstanden und in seinem Ursprung durch die Kategorie der Zeit bedingt ist, als Schöpfer der Zeit über aller Zeit steht. Die Konsequenz des arianischen Lehrbegriffs führte von selbst noch weiter, der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen musste noch strenger durchgeführt werden, und man konnte zuletzt nur bei einem Sohne stehen bleiben, welcher als ein schlechthin endliches Wesen keinen Anspruch auf ein göttliches Prädikat mehr machen konnte. Was war aber durch solche Einwendungen gewonnen, wenn man nicht dem die Gottheit des Sohns läugnenden Lehrbegriff der Arianer einen andern positiv begründeten entgegenstellen konnte? Sollte diess geschehen, so musste in der Argumentationsreihe der Arianer ein Punkt aufgezeigt werden, auf welchem man den Folgerungen, die sie aus ihrem Princip zogen, mit gutem Grunde begegnen konnte. Die Arianer nahmen, indem sie vom Begriffe der Ungezeugtheit aus argumentirten, Ungezeugtheit und Ewigkeit als gleichbedeutende Begriffe. Diese Identität der beiden Begriffe konnten ihre Gegner nicht zugeben, wenn sie nicht mit ihr alles fallen lassen wollten, was dem Sohn einen innern Anknüpfungspunkt im Wesen des Vaters gab. Musste ihm also, wofern er nicht durch die Konsequenz der arianischen Argumente zum schlechthin Endlichen herabgezogen werden sollte, vor allem die Ewigkeit des Seins zugeschrieben werden, und konnte er doch als Sohn nur gezeugt

nicht ungezeugt sein, so war diess nur möglich, wenn es zwischen dem Endlichen auf der einen und dem Unendlichen auf der andern Seite ein Mittleres gab, das beides zugleich war, sowohl endlicher als unendlicher Natur. Diess ist der Begriff der ewigen Zeugung des Sohns, wie sie die Gegner des Arius behaupteten. Als gezeugt hat der Sohn sein Dasein von einem Andern, und kann daher, wie alles, was die Ursache seines Seins nicht in sich selbst hat, nur in die Kategorie des Endlichen gehören, sofern er aber von Ewigkeit gezeugt ist, soll die Abhängigkeit, Bedingtheit, Endlichkeit seines Wesens in der Ewigkeit seines Seins wieder aufgehoben werden. Während daher der Arianismus das Verhältniss des Vaters und Sohns durch den abstrakten, sich gegenseitig ausschliessenden Gegensatz des Endlichen und Unendlichen bestimmt, ist dagegen nach der Lehre der Gegner der charakteristische Begriff der Persönlichkeit des Sohns gerade diess, dass in ihm Endliches und Unendliches zur Einheit verknüpft ist. Die Frage ist aber nur, ob diese Einheit, die als die Einheit des Endlichen und Unendlichen ein rein abstrakter Begriff ist, auch eine vorstellbare, der konkreten Wirklichkeit entsprechende ist. Wenn auch das durch den Begriff der ewigen Zeugung bestimmte Verhältniss des Vaters und Sohns ein so eigenthümliches sein sollte, dass die gewöhnlichen Kategorien des menschlichen Denkens nicht auf dasselbe passten, so musste es doch dem vorstellenden Bewusstsein irgendwie anschaulich und begreiflich gemacht werden können. Eben diess war jedoch der schwächste Punkt dieser Theorie. Alles, was die auf dieser Seite stehenden Kirchenlehrer zur Rechtfertigung derselben zu sagen wussten, war nur die bekannte, schon so oft gebrauchte Analogie des natürlichen Verhältnisses, in welchem Licht und Lichtstrahl zu einander stehen. So unzertrennlich der Lichtstrahl vom Licht ist, so wenig sollte auch der Vater je ohne den von ihm gezeugten Sohn gedacht werden können. Verhält sich aber der Sohn zum Vater nur wie der vom Licht ausgehende Lichtstrahl, wie steht es mit der persönlichen Subsistenz des Sohns, welche eine nicht minder wesentliche Bestimmung seines Begriffs ist, ist der Sohn auch nur ein Accidens an der Substanz des Vaters, ein wesenloser Reflex? Sagte man, eben diess sei der Unterschied zwischen diesen natürlichen Verhältnissen und dem ihnen analogen Verhältniss des Vaters und Sohns, dass der Sohn in seiner Einheit mit dem Vater

zugleich sein eigenes persönliches Dasein habe, so verlor man die Grundlage der Naturanschauung, von welcher man ausgieng, und die ganze Vorstellung hatte keinen Haltpunkt mehr. Entweder konnte man sich also den ewigen Zeugungsprocess Gottes nur nach der Analogie eines Naturprocesses denken, welcher das übersinnliche Wesen Gottes in das Sinnliche herabzuziehen schien, und immer wieder dieselben Einwendungen gegen diese Vorstellung hervorrief, oder man hatte einen völlig transcendenten inhaltsleeren Begriff.

Fassen wir die beiden Lehrbegriffe, welche hier einander gegenüberstehen, unter dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes ihrer wesentlichen Bestimmungen auf, so fällt von selbst in die Augen, wie dieselben Vorstellungen, deren Gegensatz mit verschiedenen Modificationen durch die ganze bisherige Entwicklungsgeschichte des Dogma sich hindurchzieht, in ihnen nur in einer neuern schärfern Form einander gegenüber treten. Je mehr aber der Gegensatz sich verschärft hatte, um so gewisser musste es auch zu einer endlichen Entscheidung kommen. Die antiarianische Lehrweise hatte diess für sich, dass man nach dem bisherigen Gang der Entwicklung sich immer am meisten zu derjenigen Vorstellung hinneigte, welche die beiden für gleich wesentlich erachteten Bestimmungen, die Einheit des Sohns mit dem Vater und die persönliche Verschiedenheit von ihm, auf gleiche Weise festzuhalten suchte, so wenig sie auch beide zur innern Einheit mit einander vermitteln konnte. Je energischer aber der Arianismus auftrat, und je schärfer er mit seiner analysirenden Dialektik auf klare und bestimmte Begriffe drang, um so schwieriger musste es sein, eine so unbestimmte und so wenig in sich selbst begründete Vorstellung, wie die der Gegner war, gegen ihn zu behaupten. Allein auf die Entscheidung des Streits hatten nun die Verhältnisse, durch welche überhaupt die christliche Kirche eine ganz andere Stellung in der Welt erhalten hatte, den grössten Einfluss. Wie die damalige politische Lage der Christen, als die Verfolgungen aufgehört hatten und das Christenthum nun schon im Begriffe war, zur römischen Staatsreligion zu werden, wesentlich dazu beigetragen hatte, dem arianischen Streit eine weit grössere Ausdehnung und Bedeutung zu geben, als diess bei einer der bisherigen Streitigkeiten der Fall war, so hieng auch die Entscheidung unter einem Kaiser, in welchem Christenthum

und Römerthum schon Eins geworden waren, mit dem römischen Staatsinteresse aufs innigste zusammen. Mit derselben Planmässigkeit, mit welcher Constantin überhaupt als Alleinherrscher es sich zur Aufgabe machte, die vorhandenen Missverhältnisse auszugleichen, die Gegensätze zu versöhnen und eine neue Ordnung der Dinge zu gründen, in welcher auch das Christenthum die ihm thatsächlich gebührende Stelle einnehmen sollte, nahm er auch die arianische Sache in seine Hand, um auch in dieser Beziehung Ruhe und Ordnung und den allgemeinen Weltfrieden herzustellen. Die von ihm berufene nicänische Synode, welche als die erste ökumenische die ganze römische Welt, so weit sie christlich geworden war, repräsentirte, macht hauptsächlich dadurch Epoche, dass in ihr die Einheit des Christenthums mit dem römischen Staat und das doppelte Interesse, das diese Einheit sowohl für die christliche Kirche als den römischen Staat hatte, in einer grossartigen Erscheinung sich darstellte. Von welcher Bedeutung musste daher der auf einer solchen Synode gefasste Beschluss sein! Das Resultat der nicänischen Synode war, dass die arianische Lehre verworfen und der Glaube an den Sohn in der Formel ausgesprochen wurde, er sei gezeugt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens (ὁμούσιος) mit dem Vater. Der Begriff der Homousie war nun seitdem der stehende charakteristische Ausdruck für das von der Kirche festgesetzte Verhältniss des Sohns zum Vater. In ihm hatte der Entwicklungsgang des Dogma von der Gottheit Christi auf der Seite, auf welcher er von Anfang an die Tendenz hatte, den Sohn mit dem Vater so viel möglich zu identificiren, die Spitze erreicht, über welche er nicht hinausgehen konnte, wenn überhaupt noch ein Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn sein sollte. Es sollte mit dem Begriff der Homousie der entschiedenste Gegensatz gegen die arianische Trennung des Sohnes vom Vater ausgedrückt sein, fragen wir aber nach dem bestimmteren Sinn dieses Ausdrucks, so gibt uns ein so authentischer Interpret der Synode, wie Athanasius, welcher schon auf der Synode selbst einer der Hauptwortführer der antiarianischen Partei war, eine Erklärung, aus welcher nur zu sehen ist, wie wenig man mit ihm einen klaren und bestimmten Begriff zu verbinden wusste. An etwas Körperliches, sagt Athanasius, dürfe man auf

keine Weise denken, man müsse von allem Sinnlichen absehen, und nur mit dem reinen Gedanken das eigenthümliche Verhältniss des Sohnes zum Vater, des Logos zu Gott, und die vollkommene Aehnlichkeit des Abglanzes mit dem Licht auffassen. Da hier nur von Unkörperlichem die Rede sei, so sei die Einheit der Natur und die Identität des Lichts nicht zu theilen. Durchaus nothwendig sei es, sich hier an das Bild des Lichts und des Lichtabglanzes zu halten. Wie der Abglanz in Beziehung auf die Sonne nichts Fremdes und Unähnliches sei, wie Licht und Abglanz eines und dasselbe seien, so dass man in dem Einen immer zugleich das Andere sehe, so könne auch in Hinsicht des Verhältnisses des Vaters und des Sohnes diese Einheit und physische Eigenthümlichkeit nur mit dem Ausdruck ὁμούσιος bezeichnet werden. Diesen Sinn haben demnach die Väter der nicänischen Synode mit ihrer Formel ausdrücken wollen [1]. Gerade das also, woran man bei der Formel zunächst denken zu müssen scheint, das natürliche Verhältniss, in welchem zwei Substanzen durch Abstammung oder Emanation zu einander stehen, sollte unter ihr nicht verstanden werden, und doch sollte auf der andern Seite eben diese physische Analogie die nothwendige Anschauung sein, durch welche man sich allein eine Vorstellung dieses eigenthümlichen Verhältnisses machen könne. So viel hatte in jedem Falle die so nachdrückliche Protestation des Arius und seiner Anhänger gegen alles Emanatistische in der Idee Gottes bewirkt, dass man sich hauptsächlich nach dieser Seite hin vorsehen zu müssen glaubte, wesswegen auch auf der Synode selbst, auf welcher die vorgeschlagene Formel einen lebhaften Streit erregte, sie nur unter der ausdrücklichen Verwahrung durchgesetzt werden konnte, es solle durch sie keine körperliche Affection, keine Trennung, keine Absonderung aus dem Vater vom Sohn ausgesagt werden, indem ja die immaterielle, geistige, unkörperliche Natur alle körperlichen Affectionen auschliesse, es solle durch sie nur diess ausgedrückt werden, der Sohn habe keine Aehnlichkeit mit den Geschöpfen, sondern sei einzig nur dem Vater, der ihn erzeugt habe, auf jede Weise ähnlich. Wie sollte er aber aus ihm erzeugt sein, wenn man über die Art und Weise der Erzeugung nichts zu sagen wusste? Man hatte somit, so positiv die Formel lautete, nur einen

1) Athanasius, De decr. syn. Nic. c. 20—25.

unbestimmten, inhaltsleeren, negativen Begriff, und so viele Mühe es kostete, die Annahme der Formel zu Stande zu bringen, so wäre auch diess nicht gelungen, wenn nicht die kaiserliche Auctorität dazwischen getreten wäre. Von einem solchen Motiv der Annahme wollen freilich Kirchenlehrer, wie Athanasius, nichts wissen, nach dem Berichte des Eusebius aber lässt sich die entscheidende persönliche Mitwirkung des Kaisers zu dem Endresultat der Synode nicht in Zweifel ziehen. Da der Kaiser selbst zuerst in einem andern Sinne sich erklärt hatte [1]), so liegt die Vermuthung um so näher, dass er durch alexandrinischen Einfluss für die Formel ὁμούσιος gestimmt worden ist. In einer Zeit, in welcher das hierarchische Interesse schon so mächtig geworden war, kann auch in dieser Sache das letzte leitende Motiv nicht anderswo gesucht werden. Man denke nur an den ersten Anfang des Streits zurück. Er lag darin, dass in Alexandrien, wo die Presbyter am längsten im Kampfe mit dem Episcopat ihre freiere Stellung behauptet hatten, ein Presbyter mit seinem Bischof über die Lehre von der Gottheit Christi sich entzweite. Wie hätte die Entscheidung anders fallen können, als nur so, dass der Bischof zuletzt den Sieg über den ihm widersprechenden Presbyter davon trug? Die weitere Geschichte des Dogma zeigt deutlich genug, in welchem engen Zusammenhang der Lehrbegriff, welcher nun als der katholische gilt, mit dem hierarchischen Interesse der Bischöfe stand.

Ein Dogma, welches so sehr, wie die Lehre von der Gottheit Christi in der vornicänischen Periode, der Hauptpunkt der ganzen theologischen Bewegung ist, ist mit Recht als der characteristische Ausdruck des dogmatischen Zeitbewusstseins überhaupt zu betrachten. Wie hätte gerade diese Lehre eine so überwiegende Bedeutung erhalten, und zuletzt in einer solchen Form, wie der Begriff der Homousie ist, sich abschliessen können, wenn nicht das ganze Bewusstsein der Zeit seine Richtung auf das Uebersinnliche, Metaphysische, Transcendente genommen hätte. Musste doch selbst in der Person Christi das Menschliche gegen das Göttliche so sehr zurücktreten, dass alles, was sich auf die menschliche Seite desselben bezog, im Grunde noch kein Gegenstand der

1) Man vgl. das Schreiben Constantins an Alexander und Arius bei Eusebius Vita Const. 2, 69.

dogmatischen Reflexion war. Sosehr aber das ganze Denken der Zeit in die Idee Gottes sich vertiefte und auf das rein Theologische gerichtet war, sosehr verlor es sich doch nur in abstracte, inhaltsleere Bestimmungen, und bei allem Bestreben, die Idee Gottes durch die Bestimmung der trinitarischen Verhältnisse auf einen bestimmten dogmatischen Begriff zu bringen, hatte gleichwohl die Lehre von Gott keinen solchen Inhalt, dass sie einen sehr bestimmenden Einfluss auf die übrigen Lehren des christlichen Glaubens haben konnte. Es ist überhaupt characteristisch für die erste Periode, dass die verschiedenen Elemente, welche den Inhalt des christlich religiösen Bewusstseins ausmachen, noch so äusserlich und unvermittelt neben einander stehen. Als Origenes in seinem Werke περὶ ἀρχῶν den ersten Versuch einer systematischen Darstellung des christlichen Glaubens machte, fasste er den wesentlichen Inhalt desselben in die drei Hauptkategorien, Gott, Welt und Freiheit, zusammen, und stellte jedes dieser drei Principien den beiden andern so selbstständig zur Seite, dass jeder dieser drei Theile des Ganzen zugleich das Ganze selbst nur unter einem andern Gesichtspunkt war. Man halte diess jedoch nicht blos für eine Eigenthümlichkeit des Origenes, es ist vielmehr ganz dem Standpunkt gemäss, auf welchem damals überhaupt das Dogma sich noch befand. Gott, die Welt, als das Endliche, und der Mensch, als das vernünftige Subjekt, stehen noch so selbstständig einander gegenüber, dass das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott, oder Gottes und der Welt, wie diess ja auch in dem System des Origenes ist, in der Idee Gottes auf der einen, und der Idee der Freiheit auf der andern Seite, im Grunde aus einem rein dualistischen Gesichtspunkt aufgefasst wird, und alles, was in dem späteren kirchlichen System in der Lehre vom Gottmenschen, und von allem demjenigen, wodurch das Heil für den Menschen erst vermittelt werden muss, den specifisch christlichen Inhalt ausmacht, noch so gut wie keine Stelle findet. Wie den Kirchenlehrern dieser Periode der eigentliche Begriff der Gnade und der Gnadenwirkungen im spätern kirchlichen Sinne noch fremd ist, und dagegen bei ihnen nur von der Liebe, Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes die Rede ist, oder von einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung überhaupt, so wird in Ansehung des Menschen das grösste Gewicht auf die Willensfreiheit gelegt. Bei keinem der bedeutenderen Kirchenlehrer fehlt

die ausdrückliche Anerkennung der Wahrheit, dass, wenn der Mensch nicht frei, und als ein freies, sich selbst bestimmendes Subjekt der eigene zurechnungsfähige Urheber aller seiner Handlungen wäre, der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters, und ebendamit auch alles aufgehoben wäre, was dem Christenthum den Charakter einer vom Heidenthum verschiedenen sittlichen Religion gibt. In die Freiheit des Menschen ist daher alles gestellt, was ihm seinen sittlich religiösen Werth vor Gott gibt, und es kann somit auch der die Erlangung des christlichen Heils bedingende Glaube, der Natur der Sache nach, nur ein practisches Verhalten, die thätige Befolgung der göttlichen Gebote sein. Um diesen Begriff der Freiheit, welcher von selbst alles ausschliesst, was ihn in dem Gegensatz der Sünde und der Gnade nach der einen oder andern Seite hin beschränken könnte, und insbesondere auch in der Natur des Menschen nichts voraussetzen lässt, was den Begriff der Sünde mit dem der Natur identificirte, obgleich schon Tertullian zu dieser Identificirung sich hinneigte, in seinem vollen Sinne festzuhalten, wurde er nicht nur gegen die heidnische Ansicht von einem blinden Fatum und Zufall und die gnostische Lehre von einer astrologischen Schicksalsbestimmung sicher gestellt, sondern man suchte auch schon die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche aus dem Vorherwissen Gottes, oder dem Glauben an die Weissagungen, oder aus deterministisch lautenden Schriftstellen für die Idee der menschlichen Freiheit zu entstehen schienen. Ja, so wenig konnte man sich das Verhältniss des Menschen zu Gott anders als durch die sittliche Freiheit vermittelt denken, dass derjenige Kirchenlehrer, welcher zuerst eine eigene Theorie über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi aufstellte, Origenes, das Band der gottmenschlichen Einheit nur in die Freiheit setzen zu können glaubte. Nach der bekannten platonischen Trichotomie, welcher auch Origenes folgte, ist die Seele als das Mittlere zwischen Geist und Leib, das Princip des nach beiden Seiten hin mit gleicher Freiheit sich entscheidenden Willens. Was nun bei allen andern Seelen, welche als von Gott geschaffene vernünftige Wesen durch ihren Abfall von Gott aus der höhern Welt herabgekommen und als abgekühlte Geister dadurch erst Seelen geworden sind, nur relativ in höherem oder geringerem Grade stattfindet, ist bei der Seele Jesu auf absolute Weise. Denn nur sie ist

durch die ungetheilte Richtung ihres Willens und die nie erlöschende Glut ihrer Liebe von Anfang an so unzertrennlich mit dem göttlichen Logos verbunden, dass sie ganz in das Wesen desselben übergegangen ist, dass beide nicht mehr zwei, sondern wesentlich Eins sind, und was zuerst nur freie Selbstbestimmung des Willens war, zur Natur geworden ist, wesswegen schon Origenes dieses Durchdrungensein des Menschlichen vom Göttlichen in der Person Christi durch das nachher so oft gebrauchte Bild eines vom Feuer durchglühten Eisens veranschaulichte. Dasselbe zum Begriff vernünftiger Wesen gehörende Princip der sittlichen Willensfreiheit, das für die Anthropologie und Christologie so grosse Bedeutung hatte, erstreckte sich auch auf die Angelologie und Dämonologie. Nur in der Freiheit des Willens und in der Möglichkeit, sie sowohl zum Bösen als zum Guten zu gebrauchen, hat es seinen Grund, dass es in der höhern Region zwischen Gott und dem Menschen nicht blos Engel, sondern auch Dämonen gibt, und der Antagonismus dieser beiden Reiche liess auch das Gebiet der christlichen Offenbarung in dem Tode Christi, als einem Kampf gegen den Teufel, und in den Kämpfen der christlichen Märtyrer, die nach einem solchen Vorgang die Angriffe der Dämonen immer wieder siegreich zurückschlagen, unter dem Gesichtspunkt einer dualistischen Weltanschauung erscheinen. Wie die Angelologie und Dämonologie auf der einen und die Eschatologie auf der andern Seite nicht blos der in das Uebersinnliche hinüberschweifenden Phantasie, sondern auch dem Einfluss heidnischer und jüdischer Vorstellungen einen sehr weiten Spielraum eröffnete, und in solchen Elementen auch in der Folge das Christenthum den mit dem Heidenthum und Judenthum gemeinsamen Boden seines Ursprungs nicht vergessen liess, so bildete sich dagegen schon damals eine Lehre, in welcher nicht blos, wie in der Trinitätslehre, die Eigenthümlichkeit des christlichen Dogma, sondern auch der Charakter des zur Kirche sich gestaltenden Christenthums sehr specifisch sich ausdrückte, eben die Lehre von der Kirche selbst. Das Dogma von der allein seligmachenden Kirche wurde schon damals begründet und von Cyprian in dem Satze ausgesprochen, dass wer die Kirche nicht zur Mutter habe, auch Gott nicht zum Vater haben könne [1]). Nachdem einmal nicht

1) Cyprian de unitate ecclesiae c. 5.: Habere jam non potest Deum

nur die Idee der katholischen Kirche sich soweit realisirt hatte, dass, wer nicht zu ihrer Tradition sich bekannte, auch nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören konnte, sondern auch in der Lehre von der Gottheit Christi dem katholischen Dogma sein bestimmter Inhalt schon gegeben war, war jener Lehrsatz nur die Konsequenz dieser Prämissen. Schon im Streite mit den Montanisten und Novatianern, durch welche die Lehre von der Kirche zuerst in Bewegung kam, musste man sich jedoch des Widerstreits bewusst werden, in welchen die der Kirche beigelegten Prädikate, als Antinomien, mit einander kamen, wenn die Eine apostolische Kirche nicht blos die katholische, sondern auch die heilige sein sollte. In der Anschauung, welche die Montanisten und Novatianer von dem Wesen der Kirche hatten, stand das Prädikat der Heiligkeit so hoch, dass die Kirche, als die Kirche des Geistes, nur aus spiritales, im Unterschied von den psychici, bestehen sollte, wesswegen sie alle, die durch notorische Vergehen es unmöglich gemacht hatten, ihre Gemeinschaft mit der Kirche mit dem Prädikat ihrer Heiligkeit zu vereinigen, von ihr ausgeschlossen wissen wollten. Sie mussten daher auf dieselbe Weise den Begriff der Katholicität dem der Heiligkeit unterordnen, wie die katholischen Christen, um der Katholicität der Kirche nichts zu vergeben, als psychici den Begriff ihrer Heiligkeit beschränken mussten und das Kriterium der Gemeinschaft mit der Kirche nur in die Uebereinstimmung in der Lehre und Tradition setzen konnten. Was die Gemeinschaft mit der Kirche als einer heiligen unwürdig macht, sind die bestimmten Arten von Sünden, welche die Montanisten als Todsünden betrachteten. Was aber durch Sünden verloren geht, kann durch Sündenvergebung wieder gewonnen werden. Daher hängt mit der Lehre von der Kirche die Frage nach der Möglichkeit und dem Recht der Sündenvergebung zusammen. Die Montanisten gaben die Möglichkeit der Sündenvergebung zu, auch läugneten sie nicht schlechthin das Recht der Kirche, die durch eine Todsünde Gefallenen unter

---

patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadet. Dieselbe Lehre enthält auch schon der Hirte, wenn er die Kirche unter dem Bilde eines Thurmbaues darstellt, für welchen nur die von ihm beschriebenen Steine verwendet werden können. Vis. 3. Er hat von der Kirche die hohe Idee, dass sie omnium prima creata ist, et propter illam mundus factus est. Vis. 2, 4.

Zusicherung der Sündenvergebung in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufzunehmen, indem sie aber behaupteten [1]), die Absolution könne in keinem Fall durch den Klerus, die Bischöfe der katholischen Kirche, sondern nur durch die Propheten, als die den Aposteln gleich stehenden Organe des Geistes ertheilt werden, betrachteten sie ebendamit die Sündenvergebung nicht als einen Akt der Kirche, sondern als einen unmittelbaren Akt Gottes. Sie verweigerten daher dem reuigen Sünder die kirchliche Absolution, liessen ihm aber die Aussicht auf die Gnade Gottes offen, forderten ihn zur Reue und Busse auf, und machten ihn zum Gegenstand ihrer Fürbitte, stellten aber den Erfolg der Barmherzigkeit Gottes anheim. Es war diess schon, wie mit Recht bemerkt worden ist [2]), eine Unterscheidung des Verhältnisses des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniss zu Gott, welche die Voraussetzung in sich schloss, dass das Heil auch ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft erlangt werden könne, und die Ausschliesslichkeit der Kirche, sogar der Begriff der sichtbaren Kirche selbst war dadurch, wenn auch nicht mit folgerichtigem Bewusstsein, doch im Princip aufgegeben. Nur Gott kann also Sünden vergeben, die Propheten haben zwar die Machtvollkommenheit der Sündenvergebung, aber sie machen von ihr keinen Gebrauch, und zwar aus dem Grunde, damit nicht nach den vergebenen Sünden noch mehr Sünden begangen werden [3]). Es schwebte ihnen demnach die Besorgniss vor Augen, welche die Praxis der katholischen Kirche in der Folge klar genug bestätigt hat, dass die Sündenvergebung selbst ein Mittel der Beförderung der Sünde werden könne. Um diese Gefahr von vorn herein abzuschneiden, wollten sie überhaupt keine Sündenvergebung ertheilen, weil das auch nur einmal Geschehene ebenso gut auch immer wieder geschehen kann. Da die Sündenvergebung in jedem Falle durch Reue und Busse bedingt ist, so handelte es sich auch in Ansehung der Busse um dieselbe, überhaupt zur Lehre von der Kirche gehörende Frage, und die Möglichkeit einer zweiten Busse nach der ersten, durch welche die Sündenvergebung in der Taufe selbst be-

1) Vergl. oben S. 265. f.

2) Vgl. Schwegler Mont. S. 232.

3) Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant, sagt ein montanistischer Prophet, dessen Ausspruch Tertullian de pudic. c. 21 anführt.

dingt ist, war gleichfalls ein Hauptmoment des Streits zwischen der katholischen Kirche auf der einen und den Montanisten und Novatianern auf der andern Seite. Eine einmalige Busse wenigstens, nach der ersten in der Taufe, wurde nicht nur von dem Hirten des Hermas [1]), sondern selbst auch von Tertullian [2]) in seiner frühern Periode als äusserstes Maass der göttlichen Nachsicht noch zugegeben, als Montanist aber erklärte er die Busse nach der Taufe schlechthin für vergeblich und fruchtlos. Es ist diess der schon früher erörterte Wendepunkt des Streits der katholischen Kirche mit den Montanisten. Cyprian hielt ihnen den Widerspruch entgegen, dass sie zur Busse ermuntern und doch das Heilmittel der Busse verweigern [3]). Die Novatianer stimmten hierin ganz mit den Montanisten überein, und noch auf der Synode zu Nicäa vertheidigte der novatianische Bischof Akesius die montanistischen Grundsätze über Busse und Absolution [4]).

1) Mand. 4, 1. Vgl. jedoch oben S. 269.
2) De poenit. c. 7.
3) Ep. 55.
4) Sokrates H.E. 1, 10.

Fünfter Abschnitt.

Das Christenthum als weltherrschende Macht, in seinem Verhältniss zur heidnischen Welt und zum römischen Staat.

Das Christenthum entwickelt und realisirt, wenn wir es nach den verschiedenen Seiten seiner geschichtlichen Erscheinung betrachten, die absolute Idee, die sein wesentlicher Inhalt ist, in immer grösserem Umfang. Es konnte sich nicht als Heilsprincip geltend machen, ohne durch die Allgemeinheit des Heils, dessen Princip es ist, die partikularistische Schranke, die ihm das Judenthum setzen wollte, aufzuheben, es konnte als Weltprincip, als Princip einer geschichtlich sich entwickelnden religiösen Gemeinschaft, nicht festen Fuss in der Welt fassen, ohne in der Idee einer katholischen Kirche nach zwei Seiten hin alles abzuschneiden, was seine geschichtliche Entwicklung auf gleiche Weise hätte unmöglich machen müssen, wenn es entweder in einem gnostischen Christus seinen specifischen Inhalt in die Idee eines allgemeinen Weltprocesses verflüchtigt und sich selbst in die Allgemeinheit einer spekulativen Weltanschauung aufgelöst hätte, oder in einem montanistischen Christus nur dazu in die Welt gekommen wäre, um alsbald in einer alle Geschichte abbrechenden Endkatastrophe sich selbst den Boden seiner geschichtlichen Existenz hinwegzunehmen, es konnte ebenso des Inhalts seines Dogma, als der der katholischen Kirche immanenten absoluten Wahrheit, sich nicht bewusst werden, ohne in seinem Begriff der Homousie, in der Idee eines mit Gott wesentlich identischen Christus, sich selbst als die höchste absolute Offenbarung Gottes darzustellen. Aber auch damit hatte das Christenthum die Sphäre noch nicht durchlaufen, in welcher es die absolute Idee seines Wesens verwirklichen musste. Ist es in allen denjenigen

Beziehungen, von welchen bisher die Rede war, ein innerer, innerhalb des christlichen Kreises selbst sich herausstellender Gegensatz, welcher erst aufgehoben werden musste, so ist nun auch noch seine äussere, der nichtchristlichen Welt zugekehrte Seite ins Auge zu fassen. Schon die Idee der katholischen Kirche, sofern sie zu ihrem geschichtlichen Dasein in der Welt sich verwirklichen soll, schliesst die Voraussetzung einer auch äusserlich über alles übergreifenden, jeden feindlichen Gegensatz überwindenden Macht in sich. Ist das Christenthum die allgemeine, die absolute Religion, so muss sie auch die zur allgemeinen Herrschaft gelangende Weltreligion sein. Das Christenthum und das römische Reich konnten in der Welt nicht zusammen sein, ohne früher oder später zur Einheit zusammenzugehen. Man betrachtet es als den augenscheinlichsten Beweis der Göttlichkeit des Christenthums, dass dieses Ziel schon in so kurzer Zeit durch den glänzendsten Sieg errungen worden ist, aber noch weit wichtiger ist, den Weg, auf welchem dieses Ziel erreicht wurde, von dem ersten Ausgangspunkt aus, an welchen man sich stellen muss, durch alle seine Wendungen so zu verfolgen, dass man sich auch des innern Zusammenhangs dieser so grossen weltgeschichtlichen Veränderung bewusst wird. Zur herrschenden Religion des römischen Reichs konnte das Christenthum nicht werden, ohne dass diese seine Weltherrschaft nur die äussere Erscheinung seiner innern, im Bewusstsein der Zeit gewonnenen Macht war. Daher sind überhaupt an dem hier weiter vorliegenden Gegenstand der geschichtlichen Darstellung zwei Seiten zu unterscheiden, es fragt sich vor allem, wie jener Umschwung des ganzen Zeitbewusstseins in der dem Christenthum gegenüberstehenden heidnischen Welt erfolgte, und sodann, wie dem innern Verlauf dieses geistigen Processes die äussere Stellung des Christenthums zu dem römischen Staat mehr und mehr entsprach.

1. Das Verhältniss des Christenthums zur heidnischen Welt und zum römischen Staat nach seiner innern Seite.

Geht man auf den ersten Anfangspunkt dieses weltgeschichtlichen Entwicklungsprocesses zurück, so steht in dem Christenthum auf der einen und in dem römischen Reich auf der andern Seite das Kleinste dem Grössten gegenüber. Aber dieses Kleinste

trägt nicht blos an sich den Keim der Weltherrschaft in sich, es spricht sich auch in ihm schon von Anfang an und auf jedem Punkte seiner Entwicklung das Bewusstsein seiner die Welt überwindenden Macht aus. Das schon in den Worten Jesu an die Jünger: „dass sie das Salz der Erde seien", ausgesprochene Weltbewusstsein ist, als allgemeiner Charakter des Christenthums, der leitende Gedanke, welcher von Anfang an, schon zu einer Zeit, in welcher die äussere Lage der Christen nur den grössten Kontrast mit ihrem Weltbewusstsein bilden konnte, sie beseelte, und wenn auch auf verschiedene Weise, doch immer wieder sehr charakteristisch in ihnen sich kund gab. Sie sind es sich mehr oder minder klar bewusst, dass sie die Seele der Welt sind, der alles zusammenhaltende substanzielle Mittelpunkt, die Angel, um welche sich die Weltgeschichte bewegt, diejenigen, die allein eine Zukunft für sich haben. Wenn Melito, der Bischof von Sardes, in seiner unter Marc-Aurel um das J. 170 geschriebenen Apologie den Kaiser und die Römer daran erinnerte, dass die Erscheinung des Christenthums in der Welt gleichzeitig sei mit der Epoche machenden Regierung des Kaisers Augustus, in welcher das römische Reich den höchsten Punkt seiner Blüthe erreicht habe, dass beide seitdem nur zu ihrem gegenseitigen Wohl in der Welt zusammengewesen seien [1]), so konnte er von seinem Standpunkt aus das dem römischen Reich seit Augustus zu Theil gewordene Glück nur dem Christenthum

---

1) Eusebius K.G. 4, 26. Melito sagt in der Hauptstelle dieses Fragments: *ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία* (das Christenthum wie es auch sonst von den Apologeten so genannt wird, vgl. Tatian Or. c. Gr. c. 35) *πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσι κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος, ὃ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός, φυλάσσων τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν, ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν. Καὶ τοῦτο μέγιστον τεκμήριον τοῦ πρὸς ἀγαθοῦ τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον συνακμάσαι τῇ καλῶς ἀρξαμένῃ βασιλείᾳ ἐκ τοῦ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς ἀπαντῆσαι, ἀλλὰ τἀναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς.* Wie treffend und sinnvoll wird hier das Christenthum in seinem Verhältniss zum römischen Staat seit August die *σύντροφος τῆς βασιλείας φιλοσοφία* genannt! Christenthum und Kaiserthum sind somit gleichsam ein geschwisterlich verbundenes Paar.

zuschreiben, als einer neuen in ihm der Welt eröffneten Quelle des Heils. Schon damals schien also den Christen alles die Wohlfahrt des römischen Reichs wesentlich Bedingende nur in dem Christenthum zu liegen, und es konnte somit auch aus diesem Zusammensein beider nur die Folgerung gezogen werden, dass das Heil der Welt in dem Grade um so sicherer begründet sei, in welchem das beide zur Einheit verbindende Band um so fester geknüpft würde. Dasselbe den Christen inwohnende Weltbewusstsein drückte sich in der Weltanschauung des noch nicht montanistischen Tertullian in dem Gedanken aus, nur die Christen seien es, die durch ihr Gebet den Untergang der Welt noch aufhalten und ebendamit das römische Reich aufrecht erhalten, nur um ihrer willen zögere Gott mit der allgemeinen Auflösung [1]). Lebhafter ist von eben diesem Bewusstsein unter den ältern Kirchenlehrern keiner durchdrungen, und keiner hat es schöner und energischer ausgesprochen, als der unbekannte Verfasser der Epistola ad Diognetum, welcher, nachdem er das eigenthümliche, räthselhafte, mit ihrer ganzen Umgebung so vielfach kontrastirende Wesen der Christen in scharfen Gegensätzen geschildert hat, seine Charakteristik in dem Satze zusammenfasst: die Christen seien mit Einem Worte das in der Welt, was die Seele im Leibe sei. „Verbreitet sei die Seele durch alle Glieder des Leibes, ebenso auch die Christen durch die Städte der Welt. Die Seele wohne im Leibe, sei aber nicht aus dem Leibe, die Christen wohnen in der Welt, seien aber nicht aus der Welt. Unsichtbar halte die Seele in dem sichtbaren Leibe Wache, die Christen sehe man in der Welt sich befinden, unsichtbar aber bleibe ihre Frömmigkeit. Das Fleisch hasse die Seele und streite mit ihr, ohne von ihr Unrecht zu

1) Apolog. adv. g. c. 32: Est et alia major necessitas nobis orandi pro Imperatoribus, etiam pro omni statu imperii, rebusque romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem, ipsamque clausulam seculi, acerbitates horrendas comminantem, romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, romanae diuturnitati favemus. Vgl. c. 39. Oramus — pro rerum quiete, pro mora finis. (Den montanistischen Gegensatz zu dieser Bitte s. oben S. 215. f.) Vergl. auch Justin Apol. 2, 7: *Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ Θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν, ἐπεὶ εἰμὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν.*

leiden, weil sie seinen Lüsten zu folgen hindere, so hasse auch die Christen die Welt mit Unrecht, weil sie ihren Lüsten sich widersetzen, die Seele liebe das sie hassende Fleisch und die Glieder, und die Christen lieben ihre Hasser, die Seele sei in dem Leibe eingeschlossen, halte aber den Leib zusammen, und die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängniss gehalten, halten aber selbst die Welt zusammen. Unsterblich wohne die Seele in dem sterblichen Leib, und die Christen wohnen im Vergänglichen, erwarten aber die Unvergänglichkeit im Himmel. Das sei die Stellung, welche Gott den Christen in der Welt gegeben habe und die niemand ihnen verweigern dürfe". Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen.

Ehe es aber dazu kam, wie vieles lag noch dazwischen, welcher Widerwille, welcher Abscheu, welcher feindliche Hass gegen das Christenthum und seine Anhänger war noch in den Gemüthern der heidnischen Welt zu überwinden! Wie den Christen das gesammte Heidenthum als das Reich der Dämonen galt, die durch Betrug und Arglist mit allen Künsten der Täuschung die Menschen verführten, um von ihnen als Götter verehrt zu werden, die ebendesswegen die heftigsten, trotz aller Niederlagen nie ruhenden Feinde der Christen sind, weil ihnen nichts mehr verhasst ist, als alles, was die Augen der Menschen dem Lichte der Wahrheit öffnet, und die Blendwerke zerstört, die sie ihnen vorspiegeln, so sehen dagegen die Heiden in den Christen ein kaum des Namens der Menschheit würdiges, menschenfeindliches [1]) Geschlecht, und im Christenthum selbst alles eher, als etwas, was auch nur entfernt auf den Namen einer Religion Anspruch machen könnte. Alles Irreligiöse und Unsittliche, das nur immer dem Christenthum schuldgegeben werden konnte, begriffen die drei, wie wir aus den Schriften der Apologeten sehen [2]), allgemein gangbaren Beschuldigungen der *ἀθεότης*, der *Θυέστεια δεῖπνα* und der *Οἰδιπόδειοι μίξεις* in sich. Dass die Christen den Heiden als Atheisten (als *ἄθεοι*, wie sie so oft genannt wurden) erschienen, ist sehr natürlich, da sie

1) Tert. Apol. c. 37: hostes maluistis vocare generis humani (Christianos).

2) Vgl. Justin Apol. 1, 26. Dial. c. Tr. c. 10. Tatian Or. c. Gr. c. 25. Athenagoras Leg. c. 31. Tert. Apol. c. 7. Min. Felix Oct. c, 9. Origenes c. Cels. 6, 27. 40.

nicht nur die heidnischen Götter nicht anerkannten, sondern auch so wenig ein Zeichen eines eigenen religiösen Kultus bei sich wahrnehmen liessen, dass sie aber auch Handlungen so gräuelhafter Art unter sich begehen sollten, wie sie nur alte Mythen aus einer aller Civilisation und Humanität noch so fern liegenden Zeit meldeten, zeugt von einem mehr als gewöhnlichen Hass. Aus welcher Quelle auch solche Beschuldigungen geflossen sein mögen (dass sie hauptsächlich von Juden ausgingen, macht ihr tödtlicher Christenhass sehr wahrscheinlich), sobald sie einmal als Volksgerücht in Umlauf gekommen waren, wurden sie nicht nur in fabelhaften Erzählungen weiter ausgesponnen, sondern auch bei dem allgemeinen Vorurtheil um so williger geglaubt, je mehr sie durch so Vieles, was die Christen von Juden und Heiden unterschied, und als eine charakteristische Eigenthümlichkeit um so mehr an ihnen auffallen musste, je mehr überhaupt das Christenthum bei seiner weiteren Verbreitung die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, wie namentlich die Sitte ihrer nächtlichen Versammlungen, die dabei gewöhnlichen Mahle, ihre innige, den Verdacht einer geheimen Verbindung erweckende Verbrüderung, ihr menschenscheues, dem öffentlichen Leben sich entziehendes Benehmen und durch so manches Andere dieser Art bestätigt zu werden schienen. Diess war sodann jene durch ihre flagitia berüchtigte exitiabilis superstitio, wie Tacitus das Christenthum um so bezeichnender nennt, je mehr uns sein Urtheil über dasselbe als der Ausdruck der ächt römischen Ansicht seiner Zeit gelten muss. Um sie richtig zu verstehen und es überhaupt zu begreifen, wie nicht blos die grosse Masse, sondern selbst die Gebildetsten ein solches Urtheil fällen konnten, darf man nicht unbeachtet lassen, was bei Tacitus sich nicht verkennen lässt, dass man in dem aus Judäa (der origo hujus mali) entstandenen Christenthum selbst nur ein Erzeugniss des Judenthums sah, das nur in gesteigertem Maasse alles an sich hatte, was schon im Judenthum die volle nationale Antipathie des Römers erweckte [1]). Wie Tacitus den, den Vorstellungen, Sitten und Gebräuchen aller andern Völker so

1) Die beiden Schilderungen, welche Tacitus Hist. 5, 2. f. von den Juden, und Ann. 15, 44 von den Christen gibt, ergänzen sich gegenseitig, er hat bei den Einen immer auch schon die Andern vor Augen. Den ganzen Eindruck, welchen das Judenthum auf ihn machte, hat er sehr emphatisch in den Worten ausgesprochen: Judaeorum mos absurdus sordidusque.

sehr widerstreitenden Charakter der Juden, alles, was sie zu dem in seiner Art so einzigen Volk machte, nur aus dem feindlichen Hasse erklären konnte, welcher sie von Anfang an gegen alle Andern erfüllte und das eigentliche Princip ihrer Nationalität war, so war es nun vollends bei den Christen das odium generis humani, was sie charakterisirte und sie aus dem ganzen Umfang der civilisirten und kultivirten Welt schlechthin ausschliessen zu müssen schien. In der That, wenn wir Männer von der Bildung und Denkweise eines Tacitus als die ächten Repräsentanten des Römerthums jener Zeit betrachten, so kann es nichts Unverträglicheres, nichts Schrofferes und Abstossenderes, keinen grösseren Gegensatz geben, als das Verhältniss zwischen dem Christenthum und dem römischen Reich damals noch war, und es lässt sich kaum denken, wie der Glaube einer Sekte, welche in allen Schichten der Gesellschaft, von der untersten bis zur höchsten, die öffentliche Meinung so sehr gegen sich hatten, über diese so grosse Kluft je hinwegkommen konnte. Allein es hinderte diess das Christenthum keineswegs, die Grenzen seines anfangs noch so engen Gebiets immer weiter auszudehnen. Der Vorwurf, der ihm noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von seinen Gegnern gemacht wurde [1]), dass es seine Anhänger weder in der grossen Masse des Volkes, noch in der Klasse der Gebildeten finde, sondern nur unter solchen, die dem gemeinen bürgerlichen Stande angehören, unter Handwerkern und Leuten, die am liebsten für sich seien und sich vor der Oeffentlichkeit scheuen, gibt uns das beste Bild seiner im Stillen die Gemüther an sich ziehenden und sich allmählig immer weiter erstreckenden Wirksamkeit. Es waren solche, welche in der öden Leere, die der entschwundene Glaube an die alten Götter in ihrem religiösen Bewusstsein zurückgelassen hatte, das Bedürfniss empfanden, ihm einen neuen geistigen Inhalt zu geben, solche, welche die stille, in sich gekehrte Religiosität der Christen, ihr entsagender Armuthssinn in der genussüchtigen Welt, ihr festes inniges Zusammenhalten in der Zeit einer beinahe allgemeinen Auflösung der wichtigsten Bande des Lebens ebensosehr anzog als der Trost des Gewissens, welchen das Evangelium verhiess und die im Glauben an die Parusie so lebhaft erregte Erwartung der grossen Ka-

1) Man vgl. Celsus bei Origenes c. Cels. 3, 55.

tastrophe, für welche man sich bereit halten sollte. Auf diese Weise hatte das Christenthum durch die innere Macht, die es auf die Gemüther der Menschen ausübte, einen weit grösseren Theil der heidnischen Bevölkerung für sich gewonnen, als man äusserlich wahrnehmen konnte, und als die immer sichtbarer in die Augen fallenden Fortschritte des Christenthums auch um so gewaltsamere Gegenmaasregeln hervorriefen, hatte diess nur die Folge, welche Tertullian am Schlusse seiner apologetischen Rede den Heiden in den Worten entgegenhält: Nec quicquam proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra, illecebra est magis sectae, plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum. Gerade zur Zeit solcher Verfolgungen war es, dass jetzt auch philosophisch Gebildete mehr und mehr zum Christenthum übertraten. Die Bewunderung, die sie der Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer zollen mussten, nöthigte sie auch zu der Anerkennung, dass eine Lehre, die ihre Bekenner mit solcher Todesverachtung erfülle, auch auf einem tieferen Grunde der Wahrheit beruhen müsse, und nichts weniger sein könne, als eine Beförderin der sinnlichen Lust [1]), und wie sie schon als Philosophen die Hauptaufgabe der Philosophie in die eigene Uebung ihrer praktischen Grundsätze setzten, so erschien ihnen das Christenthum mit seiner streng sittlichen praktischen Tendenz selbst auch als Philosophie, und sie setzten nun auch als Christen, nur unter einem andern Namen, dieselbe der Philosophie gewidmete Lebensrichtung fort, die sie schon als Philosophen befolgt hatten. Sicher ist, was Justin, der Philosoph und Märtyrer, in dieser Weise von seinen Motiven des Uebergangs zum Christenthum selbst erzählt [2]), auch die Bekehrungsgeschichte so vieler anderer Männer derselben Richtung. Er ist für uns der Hauptrepräsentant derer, die unter dem Namen der Apologeten eine eigene Klasse bilden, und schon dadurch, dass nun auch solche, mit griechischer Bildung und Philosophie vertrautere Männer aus dem feindlichen Lager herübergekommen waren, eine neue Epoche des Verhältnisses des Christenthums zur heidnischen Welt einleiteten.

Die Aufgabe der Apologeten war im Allgemeinen die Rechtfertigung des Christenthums gegen die ihm gegenüberstehende

1) Justin Apol. 2, 12.
2) Dial. cum Jud. Tryph. c. 9.

Welt, und insbesondere gegen die, die auf das Verhältniss des Christenthums zum römischen Staat und zum öffentlichen Leben und die Lage der Christen den entscheidendsten Einfluss hatten. Sie suchten diesen Zweck dadurch zu erreichen, dass sie die groben Beschuldigungen, welche gegen die Christen im Umlauf waren, in ihrer Ungereimtheit und Nichtigkeit darstellten, die Vorurtheile beseitigten, welche dem Christenthum in der öffentlichen Meinung entgegenstanden, und überhaupt durch eine genauere Darlegung der Lehren und Grundsätze, der Sitten und Gebräuche, des ganzen geselligen und sittlichen Verhaltens der Christen eine richtigere Vorstellung von dem Wesen des Christenthums und ebendamit auch die Ueberzeugung zu begründen suchten, dass von den Christen nichts staatsgefährliches zu befürchten sei. Es kam vor allem darauf an, das Christenthum als das kennen zu lernen, was es seinem wahren Wesen nach war, wusste man nur einmal, was es ist, so schien man ihm auch seine Duldung in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verweigern zu können. Die Apologeten blieben jedoch nicht blos dabei stehen. Konnten die Heiden nach den Beschuldigungen, die sie dem Christenthum machten, das Verhältniss desselben zu der ganzen heidnischen Welt sich nicht schroff und abstossend genug denken, so war dagegen auch die Vorstellung, welche die Apologeten von diesem Verhältniss sich machten, eine nicht minder überspannte, nur nach der entgegengesetzten Seite. So wenig sollte das Christenthum etwas so Neues und Unerhörtes sein, das nur im Widerstreit mit allem, was bisher als Sitte, Humanität und Bildung galt, zum allgemeinen Abscheu der Menschheit mit Einem Male in die Welt hereingekommen sei, dass man vielmehr, wie sie meinten, nur die Augen aufthun durfte, um überall mitten in der heidnischen Welt selbst schon vor der Erscheinung des Christenthums die deutlichsten Beweise seines Daseins in der Welt zu erblicken. Ganz auf dieselbe Weise, wie man die Juden, um sie von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen, auf das A.T. hinwies, in welchem, wenn man nur seinen tiefern geistigen Sinn recht verstehe, alles, was zum eigenthümlichen Wesen des Christenthums gehört, schon enthalten sei, alle Thatsachen der evangelischen Geschichte, bis ins Einzelste, prophetisch und typisch sich finden, sollte auch die gegen die Heiden gerichtete Apologetik ihre höchste Spitze darin haben, den Heiden darzu-

thun, dass sie, ohne es zu wissen, mitten in der heidnischen Welt Christen seien, und das Christenthum als die immanente Wahrheit ihres eigenen Bewusstseins in sich haben. Es lautet freilich nichts seltsamer, als die Apostrophe Justins an die Heiden [1]), wenn er, um ihnen die Wahrheit des Christenthums recht anschaulich zu machen, sie auf die überall sichtbare Gestalt des Kreuzes aufmerksam macht und ihnen vorstellt, wie sie auch jetzt noch in ihrem Unglauben beharren können, da sie doch in allen Werkzeugen, die sie zu ihren Geschäften, zur Schifffahrt, zum Ackerbau gebrauchen, in der aufrechten Gestalt, durch welche der Mensch von den Thieren sich unterscheidet, ja sogar in den Fahnen und Siegeszeichen, mit welchen, als den Symbolen ihrer Macht und Herrschaft, sie öffentlich erscheinen, und in den Bildnissen ihrer gestorbenen Kaiser, die universelle Bedeutung des Kreuzes vor sich sehen, wie tief lässt uns aber auch schon diess in die eigenthümliche Anschauungsweise solcher hineinsehen, welchen das Christenthum so wenig als etwas mit der sie umgebenden Welt Kontrastirendes erschien, dass ihnen vielmehr jetzt erst in ihm das klare Bewusstsein über das, was sie bisher schon waren und vor sich hatten, aufgegangen zu sein schien! Und wenn auch eine solche Anschauung zunächst nur ein vages Phantasiespiel war, so wussten sie ja ihren christlichen Universalismus auch tiefer und reeller zu begründen. Es ist nicht für zufällig zu halten, dass zu derselben Zeit, in welcher man so grosses Interesse hatte, das Christenthum dem Bewusstsein der heidnischen Welt nahe zu bringen und den trennenden Unterschied so gering als möglich erscheinen zu lassen, die Logosidee zur herrschenden Zeitvorstellung wurde. Sie eignete sich in der Form, die sie namentlich bei Justin hat, ganz besonders dazu, Christliches und Nichtchristliches mit einander zu vermitteln. Derselbe Logos, welcher Mensch geworden ist, hat nicht nur in den jüdischen Propheten das Künftige vorhergesagt, sondern auch in der heidnischen Welt alles gewirkt, was in ihr Wahres und Vernünftiges sich findet. Justin behauptet daher sogar ganz allgemein, dass das Vernünftige als solches auch christlich sei. Alle, die vernünftig (μετὰ λόγου) gelebt haben, sind Christen, wenn man auch sie für gottlos hielt. Was Philosophen und Gesetzgeber Treffliches geleistet haben, ist von

1) Apol. 1, 54

ihnen nicht ohne einen gewissen Antheil am Logos geschehen, sie haben nur nicht den ganzen Logos erkannt, und sind daher auch so oft in Widerspruch mit einander gerathen [1]). Justin wendet auf die Bestimmung dieses Verhältnisses die stoische Lehre von dem λόγος σπερματικός an, um das, was der Logos in seiner Einheit und Totalität als die allgemeine Vernunft ist, von dem zu unterscheiden, was er in den einzelnen Individuen nur auf partikuläre Weise ist. Der Unterschied zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen besteht daher nach dieser Ansicht, die auch der Weltanschauung des Clemens von Alexandrien zu Grunde liegt, nur darin, dass das, was das Christenthum, nachdem in ihm der ganze Logos erschienen ist, auf absolute Weise ist, zwar auch schon ausserhalb desselben sich findet, aber nur relativ und partikulär, nur unvollkommen und fragmentarisch, woher es kommt, dass alles, was der Logos spermatisch gewirkt hat, in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit nicht so eingedrungen ist, dass es zum Glauben auch der Ungebildeten hätte werden können, und keine Begeisterung und Aufopferungsfähigkeit für die Sache der Wahrheit wecken konnte, wie sie die Christen durch ihre Todesverachtung beweisen. Diess ist bei aller Analogie der Unterschied zwischen Sokrates und Christus, aber gleichwohl ist, da das Christliche im Begriffe des Logos wesentlich das Vernünftige ist, zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen ein so nahes inneres Verhältniss, dass dem Christenthum überall, auch in der heidnischen Welt, verwandte Elemente und Anknüpfungspunkte begegnen, an die es sich anschliessen kann. Wie Justin das Vernünftige auch für christlich erklärt, so sah Tertullian in den einfachsten Aeusserungen des religiösen Bewusstseins, in welchen der Heide unwillkürlich fallen lasse, was der Polytheismus seiner Gottesidee angehängt hatte, ein testimonium animae naturaliter crhistianae [2]). Man darf also nur, wozu ja die dialektische Betrachtung nöthigt, auf das Ursprüngliche und Unmittelbare zurückgehen, das der polytheistische Glaube zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so stehen Heiden und Christen auf demselben Boden der allgemeinen Vernunft und des natürlichen Gottesbewusstseins, und es ist im Christenthum durch den mensch-

1) Apol. 1, 46. 2, 10. 13.
2) Apolog. c. 17. De anima c. 1.

gewordenen Logos nur klar und anschaulich auch für das populäre Bewusstsein ausgesprochen, was jeder als das an sich Wahre und Vernünftige anerkennen muss.

Welchen unmittelbaren Eindruck solche Apologien hervorbrachten, ob sie auch nur in die Hände derer gelangten, für welche sie zunächst bestimmt waren, wissen wir nicht, im Allgemeinen lässt sich gewiss nicht läugnen, dass sie wesentlich dazu beitrugen, die Aufmerksamkeit des grösseren Publikums in weiterem Kreise auf das Christenthum hinzulenken, und dasselbe in einem ganz andern Lichte, als bisher, erscheinen zu lassen. An die Stelle der dunkeln Volksgerüchte, welche bisher so oft die trübe Quelle waren, aus welcher man die Kenntniss des Christenthums schöpfte, traten nun literarische Zeugnisse, die man nicht unbeachtet lassen konnte, die jedem, welcher dafür Interesse hatte, Gelegenheit gaben, sich ein eigenes selbstständiges Urtheil zu bilden, die selbst dazu aufforderten, in einem Tone, welcher nur um so mehr dazu reizen musste. Je genauer man mit dem Christenthum bekannt wurde, um so weniger konnte man die Bedeutung, welche das Christenthum mehr und mehr als eine neue Erscheinung der Zeit gewonnen hatte, verkennen. Man musste sich in die Nothwendigkeit versetzt sehen, sich ernstlich und gründlich darüber Rechenschaft zu geben, wie es sich mit dem Christenthum überhaupt verhielt, was an ihm war, welchen Anspruch auf Wahrheit es zu machen hatte, man konnte es jetzt unmöglich mehr ignoriren oder nur mit Hohn und Verachtung zurückweisen, man musste, wenn man ihm keinen Glauben schenken konnte, auch einen Versuch seiner Widerlegung machen, und je mehr man sich durch eine solche Untersuchung des ganzen Unterschieds der christlichen und der heidnischen Weltanschauung bewusst wurde, um so mehr musste man auch auf die letzten Gründe zurückgehen, auf welchen die eine wie die andere beruhte. Dass es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts unter den Gegnern des Christenthums nicht an solchen fehlte, welchen sich diese Frage in ihrer ganzen Wichtigkeit aufdrängte, beweist die merkwürdige Schrift, welche der uns sonst nicht näher bekannte griechische Philosoph Celsus gegen das Christenthum verfasste [1]). Der Titel, welchen er ihr gab, indem

1) Wer dieser Celsus war, gegen welchen Origenes schrieb, lässt sich

er sie einen ἀληθὴς λόγος nannte, sollte ohne Zweifel das Wahrheitsinteresse, das ihn zu dieser Bestreitung des Christenthums be-

nicht mehr ermitteln, da schon Origenes selbst nichts Näheres über ihn wusste. Die verschiedenen Data, welche dabei in Betracht kommen, sind folgende: Es gab nach der Angabe des Origenes 1, 8 zwei Celsus, welche Epikureer waren, der eine lebte unter Nero, der andere unter Hadrian und später. Nur um den letztern kann es sich hier handeln. Dass dieser Celsus (welchen Origenes geneigt ist für den von ihm widerlegten Celsus zu halten) ein Epikureer war, erhelle, sagt Origenes a. a. O. aus andern seiner Schriften. Von andern, von einem Epikureer Celsus verfassten Schriften ist auch 4, 36 die Rede, und zwar von zwei gegen die Christen geschriebenen Büchern. Origenes kannte ferner mehrere gegen die Magie geschriebene Schriften eines Celsus 1, 68, obgleich er aber sonst seinen Celsus für einen verstellten Epikureer hält, oder für den sonst bekannten Epikureer Celsus, äussert er sich doch 1, 68 darüber ungewiss, ob er der Verfasser der Schriften gegen die Magie sei. Einen Epikureer Celsus, welcher gleichfalls gegen die Magier geschrieben hatte, lernen wir aus Lucian's Pseudomantis kennen. Auf die Aufforderung seines Freundes Celsus schrieb Lucian die Geschichte des Alexander von Abonoteichos, eines berüchtigten, für einen Propheten sich ausgebenden Goëten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und widmete ihm diese Lebensbeschreibung, in welcher von Epikur auf eine sehr ehrende Weise gesprochen wird. Ohne Zweifel ist der Celsus Lucian's der dem Origenes aus andern Schriften bekannte Epikureer Celsus, ob nun aber dieser Celsus auch der von ihm widerlegte Gegner des Christenthums ist, ist sehr zweifelhaft, und es ist sogar diese Annahme kaum möglich, da dieser letztere Celsus in seinen philosophischen Ansichten und Grundsätzen ein so entschiedener Platoniker ist, dass sich kaum denken lässt, er sei eigentlich ein Epikureer oder auch nur ein Eklektiker gewesen. Auf ein bestimmteres Resultat lässt sich, so oft auch die Frage über die Person des Celsus schon untersucht worden ist (man vergl. besonders Bindemann über Celsus und seine Schrift gegen die Christen in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1842 S. 58 f.), nicht wohl kommen. Doch möchten die beiden Celsus, um deren Identität oder Verschiedenheit es sich handelt, der von Origenes widerlegte und der als Epikureer bekannte, sich noch bestimmter scheiden, wenn man die Stelle 4, 36, wo Origenes seinen Celsus zwar als Epikureer bezeichnet, aber mit dem Beisatz: εἴγε ὅτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βίβλια συντάξας, richtiger erklärt, als gewöhnlich geschieht. Neander K.G. 1. A. 1. S. 274 hat mit Recht bemerkt, es können hier unter den andern Büchern keine andern gemeint sein, als jenes Eine Werk, zu dessen Widerlegung Origenes schrieb, diess sei ja eben das Problematische gewesen, ob der Epikureer Verfasser dieses Werkes sein könne, ob derselbe ausserdem noch zwei andere Bücher gegen die Christen verfasst habe, diess sei etwas gar nicht hieher Gehöriges gewesen. Nur hat Neander nicht erklärt, wie Origenes, wenn er nur jenes Eine Werk des

stimmmte, bezeichnen, und die reichhaltigen Bruchstücke der verloren gegangenen Schrift, welche Origenes in den acht Büchern seiner Gegenschrift uns erhalten hat, zeugen hinlänglich von dem Ernste, mit welchem er seinen Zweck verfolgte, und von der Mühe und Sorgfalt, welche er auf sein Werk verwandte. Er kannte nicht nur die Religionsurkunden der Christen, wie sich deutlich nachweisen lässt, mehrere der noch jetzt in dem neutestamentlichen Kanon stehenden Schriften, sondern auch die Grundsätze, Gebräuche und Einrichtungen derselben, die Parteien, in welche sie sich theilten, alles, was die Christen jener Zeit charakterisirte und einem heidnischen Gegner an ihnen besonders auffallen musste. An Schärfe des Geistes, an dialektischer Gewandtheit, an vielseitiger philosophischer und allgemeiner Bildung steht er keinem Gegner des Christenthums nach, und es überrascht nicht selten, dieselben allgemeinen und durchgreifenden Momente schon von ihm sehr treffend hervorgehoben zu sehen, auf welche alle folgenden Gegner des Christenthums, wenn auch in anderer Form und von sehr verschiedenen Standpunkten aus, immer wieder zurückgekommen sind. Um so grösseres Interesse hat es daher auch, nicht nur die Hauptpunkte seiner Bestreitung etwas näher kennen zu lernen, sondern sich hauptsächlich auch die Frage zu beantworten, welches Urtheil über das Wesen und den Charakter des Christenthums überhaupt sich ihm zuletzt aus allem zusammen, was er nach so vielen Seiten hin erwogen und zur Sprache gebracht hatte, ergab, und wie

---

Celsus meinte, gleichwohl von δύο βίβλια reden konnte, allein diess erhält seinen vollkommenen Aufschluss aus demjenigen, was Origenes am Schlusse seines Werks 8, 76 gegen seinen Freund Ambrosius bemerkt: er solle wissen, dass Celsus angekündigt habe, er werde noch eine andere Schrift nach dieser schreiben, in welcher er zeigen wolle, wie die zu leben haben, welche ihm folgen wollen und können, wenn er nun die versprochene zweite Schrift nicht geschrieben habe, so möge es an den acht zur Widerlegung seiner Schrift geschriebenen Büchern genug sein, wenn er sie aber angefangen und vollendet habe, so möge Ambrosius nach ihr sich umsehen und sie ihm schicken, damit er auch auf sie antworten könne. Ohne allen Zweifel meinte Origenes unter den δύο βίβλια neben dem Werk des Celsus, gegen das er schrieb, jenes andere, von welchem er 8, 76 spricht, indem er 4, 56 voraussetzt, Celsus habe seinen Vorsatz wirklich ausgeführt. Es gab demnach in jedem Fall nur Einen Celsus, welcher gegen die Christen schrieb, nicht zwei.

sich in seinem Urtheil die allgemeine Ansicht der Zeit über das Verhältniss des Christenthums zu der ihm gegenüberstehenden Welt zu erkennen gibt.

Das Werk des Celsus scheint eine sehr methodische, zum Theil künstlerische Anlage gehabt zu haben, doch lässt sich darüber nicht bestimmter urtheilen, da Origenes, obgleich er der Schrift seines Gegners in ihrem steten Zusammenhang folgt, doch auch Vieles übergangen hat, und demnach ungewiss bleibt, wie weit die vielen Wiederholungen und Abschweifungen, die sich bei Celsus nach Origenes finden, von ihm motivirt waren oder nicht. Einen näheren Blick in die Oekonomie des Werkes lässt uns die Vertheilung der Materien an verschiedene Personen werfen. Ehe Celsus in eigener Person auftritt, lässt er einen Juden, welchem er seine Einwürfe in den Mund legt, seine jüdische Rolle spielen. Es geschah diess nicht blos, um die Scene der Darstellung dramatisch zu beleben, sondern auch hauptsächlich in der Absicht, um durch Ausscheidung dessen, was auch schon der Jude von seinem Standpunkt aus vorbringen konnte, den Haupteinwendungen, welche die höhere Instanz des heidnischen Gegners waren, und bei welchen die letzte Entscheidung nur in der Philosophie liegen konnte, mehr Schärfe und Bedeutung zu geben. Dem Juden fiel bei dieser Theilung der Rollen vorzugsweise alles dasjenige zu, was die Glaubwürdigkeit und innere Wahrscheinlichkeit der evangelischen Geschichte betraf. Er greift die Erzählung von der Geburt Jesu aus der Jungfrau an und behauptet dagegen, er sei von einer armen, von der Arbeit ihrer Hände lebenden Mutter geboren, die von ihrem Manne des Ehebruchs überwiesen worden sei. Verstossen und umherirrend habe sie in schimpflicher Verborgenheit Jesum geboren, welcher aus Armuth in Aegypten Dienste genommen, daselbst geheime Künste gelernt und nach seiner Rückkehr durch sie es soweit gebracht habe, dass er sich selbst einen Gott nannte [1]. Diese Beschuldigung liess Celsus mit Recht den Juden auf sich nehmen, da er sie aus einer ohne Zweifel schon damals unter den Juden gangbaren Tradition genommen zu haben scheint [2], sonst sind die meisten

1) 1, 28.

2) 1, 32 führt Origenes aus Celsus an: der Vater Jesu sei ein Soldat mit Namen Panthera gewesen. Auch im Talmud heisst Jesus: יֵשׁוּ בֶן סַנְדִּירָא

seiner Einwendungen mehr negativer Art, indem er das Unwürdige und Unwahrscheinliche des Inhalts der evangelischen Geschichte nachzuweisen sucht. In diesem Sinne fragt er in Betreff der Geburt Jesu, ob denn seine Mutter schön gewesen sei und Gott wegen ihrer Schönheit sich in sie verliebt habe, und wie es sich mit dem Reich Gottes reime, dass er sie habe verstossen werden lassen [1]? Ferner: warum Jesus als Kind nach Aegypten gebracht worden sei, ob Gott auch wegen des Todes sich fürchte? Freilich sei ein Engel vom Himmel mit dem Befehl zur Flucht gekommen, aber ob denn der grosse Gott, der um Jesu willen schon zwei Engel gesandt hatte, seinen eigenen Sohn nicht sicher zu Hause habe bewahren können? Aus seinem Tode könne man sehen, dass er kein solches Blut gehabt habe, wie nach Homer in den seligen Göttern fliesst. Die alten Mythen von Göttersöhnen, einem Perseus, Amphion, Aeakus, Minos, verdienen keinen Glauben, aber es machen sie doch ihre grossen und bewunderungswürdigen Thaten glaublich, was denn aber Jesus in Worten oder Thaten Grosses vollbracht habe? Obgleich die Juden ihn im Tempel aufforderten, sich durch ein augenscheinliches Zeichen als Sohn Gottes zu zeigen, habe er nichts gethan [2]. Wie sie denn den für einen Gott halten können, welcher nicht nur von allem, was er verhiess, nichts leistete, sondern auch, als ihn die Juden überführten, verurtheilten und des Todes würdig erachteten, sich verbarg, auf der schimpflichsten Flucht ergriffen und von denen, die seine Jünger hiessen, verrathen wurde? Ein Gott hätte doch nicht fliehen, noch gebunden hinweggeführt werden sollen, am wenigsten aber hätte der, den man für den Erlöser hielt, für den Sohn des grössten Gottes, für einen Engel, von denen, die mit ihm zusammen waren, in vertrauter Gemeinschaft alles mit ihm theilten, und ihn zu ihrem Lehrer hatten, verlassen und ausgeliefert werden sollen [3]. Besondern Nachdruck legte der Jude darauf,

---

er heisst so, wie Nitzsch Theol. Stud. und Krit. 1840. 1. S. 115 zeigt, als Sohn der Buhlerin. Das Wort sei aus dem Hellenischen in das Chaldäische gekommen, πάνθηρ, panthera, wie das lateinische lupa, ein Bild habsüchtiger Wollust, geiziger Buhlerei, einer solchen, die auf alles Jagd macht, ἀπὸ τοῦ πᾶν θηρᾶν. Es ist somit nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der μοιχεία.

1) 1, 39.

2) 1, 66. 67.

3) 2, 9.

dass Jesus von seinen eigenen Jüngern verrathen worden sei. Diess sei noch keinem guten Feldherrn, auch wenn er der Anführer vieler Myriaden war, begegnet, selbst jeder Räuberhauptmann verstehe es besser, seine Leute durch Wohlwollen an sich zu fesseln [1]. Die Voraussagungen Jesu von seinem Schicksal werden gleichfalls vielfach angefochten. Welcher Gott oder Dämon oder verständige Mensch werde, wenn er vorauswisse, dass ihm solches widerfahre, nicht ausweichen, sondern sich selbst hineinstürzen? Wenn er dem einen seiner Jünger vorausgesagt habe, er werde ihn verrathen, dem andern, er werde ihn verläugnen, warum sie vor ihm als Gott nicht so viel Scheu gehabt, der eine, dass er ihn nicht verrieth, der andere, dass er ihn nicht verläugnete? Wenn er aber als Gott diess voraussagte, so habe ja das Vorausgesagte mit Nothwendigkeit geschehen müssen. Gott habe also seine Jünger und Propheten, die mit ihm assen und tranken, während doch sonst ein Mensch seinem Tischgenossen nichts Böses zufügt, zu Verbrechern und Frevlern gemacht [2]. Ebenso wenig kann der Gegner begreifen, wie jemand auf solche Weise, wie von Jesu geschehen sein soll, sich als Gott und Gottessohn habe dokumentiren können. Wie die Sonne dadurch, dass sie alles erhellt, sich selbst zeige, so hätte es auch der Sohn Gottes machen sollen. Was er in dieser Beziehung Gotteswürdiges gethan, ob er die Menschen verachtet und das, was ihm widerfuhr, verlacht habe? Warum er nicht, wenn nicht zuvor, doch zuletzt sich als Gott gezeigt, von dieser Schande sich befreit und sich und seinen Vater an denen, die sich an ihm vergriffen, gerächt habe? Wie man es also, fragt der Jude, den Juden verargen könne, dass sie ihn nicht für einen Gott halten und in der Ueberzeugung, dass er zum Nutzen der Menschen diess erduldet habe, selbst auch solches auf sich nehmen, da er ja, solange er lebte, nicht einmal seine eigenen Jünger von einer solchen Ansicht seines Todes habe überzeugen können? Ob es nicht widersprechend sei, hält er den Christen entgegen, dass sie mit ihm sterben, während doch die, die mit ihm im Leben zusammen waren, die seine Stimme hörten, seinen Unterricht genossen, als sie ihn leiden und sterben sahen, weder mit ihm noch für ihn starben, und nicht zur Todesverachtung

1) 2, 12.
2) 2, 20.

bewogen werden konnten [1]? Aus der Reihe der in die gleiche Kategorie gehörenden Einwendungen mögen hier nur noch die die Auferstehung Jesu betreffenden angeführt werden. Wie man sich, fragt der Jude, von ihr überzeugen könne? Gebe man auch zu, dass sie vorausgesagt worden sei, so haben ja schon so viele Andere ihr Interesse dabei gehabt, durch ein solches Vorgeben Leichtglaubige zu überreden, wie Zamolxis, der Sklave des Pythagoras bei den Scythen, Pythagoras selbst in Italien, Rampsinitus in Aegypten, Orpheus bei den Odrysen, Protesilaus in Thessalien, Herkules in Tänarus, Theseus. Es sei aber zu erwägen, ob je einer, der wirklich gestorben war, mit demselben Leibe auferstanden sei. Wie die Christen glauben können, was Andere sagen, seien nur Mythen, ihr Drama aber habe mit dem Ausrufe am Kreuze beim Hinscheiden, mit dem Erdbeben und der Finsterniss die schönste und überzeugendste Katastrophe damit gehabt, dass der, der lebend sich nicht helfen konnte, todt auferstand, und die Zeichen seiner Todesstrafe zeigte, und die durchbohrten Hände? Wer es gesehen habe? Ein schwärmerisches Weib, wie sie selbst sagen, oder wer sonst zu derselben Zaubererbande gehörte und die Anlage hatte, hievon zu träumen, oder seinem Wunsche gemäss in seiner Phantasie sich diess einbildete, wie es schon vielen Andern so gegangen sei, oder, was noch glaublicher sei, durch ein solches Wunder Andere in Erstaunen setzen und andern Betrügern in die Hände arbeiten wollte. Jesus hätte, wenn er seine göttliche Macht wahrhaft offenbaren wollte, seinen Feinden, seinem Richter, überhaupt allen erscheinen sollen, er hätte, wenn er dadurch seine Gottheit hätte beweisen können, vom Kreuze hinweg sogleich verschwinden sollen. Aus allen diesen und andern Argumenten derselben Art zieht der Jude die Schlussfolgerung, so sei nun Jesus ein Mensch gewesen und zwar ein solcher, wie ihn die Wahrheit zeige und die Vernunft erkennen lasse [2].

Celsus bezeichnet selbst die Rolle, die er den Juden spielen lässt, als ein blosses Vorspiel seines dialektischen Kampfs gegen das Christenthum. Der Streit zwischen den Juden und Christen ist in seinen Augen so thöricht, dass er ihn mit dem sprüchwörtlichen Streit über den Schatten eines Esels vergleicht. Das, worüber Ju-

1) 2, 30—45.
2) 2, 55. 63. 68. 79.

den und Christen mit einander streiten, habe keine Bedeutung, da beide glauben, dass von dem göttlichen Geist die Ankunft eines Erlösers der Menschheit geweissagt worden sei und sie nur darüber nicht mit sich einig seien, ob der Geweissagte schon gekommen sei. Es kommt daher jetzt darauf an, die Voraussetzungen, von welchen die Juden und Christen ausgehen, und ebendamit die supranaturalistische Weltansicht überhaupt, auf deren Boden beide stehen, zu bestreiten. Ehe er mit den darauf sich beziehenden gewichtigern Argumenten hervortritt, spricht er in verschiedenen Wendungen seine allgemeine Ansicht vom Christenthum dahin aus, dass er in ihm überhaupt nichts finde, was auf Achtung und Anerkennung Anspruch machen könne. Das Christenthum beruhe überhaupt auf keiner reellen vernünftigen Grundlage; wie schon die Juden in Folge eines religiösen Zwiespalts sich von den Aegyptiern getrennt haben, so sei auch bei den Christen Willkür und Neuerungssucht, Aufruhr und Sektengeist das Element, in welchem sie sich bewegen. Nur darauf und auf die Furcht, die sie Andern einflössen, besonders auch durch die Schreckbilder vor künftigen Strafen, gründen sie ihren Glauben [1]). Weit vernünftiger, als die Christen in ihrem Glauben an Jesus, seien die Griechen in ihrem Glauben an einen Herakles, Asklepios, Dionysos, welche als Menschen wegen ihrer verdienstlichen Thaten für Götter gehalten werden, in ihren Sagen von einem Aristeas aus Proconnesus, dem Hyperboreer Abaris, dem Hermotimus aus Klazomenä, einem Kleomedes aus Astypaläa, von welchen Aehnliches, wie von Jesus, erzählt werde, ohne dass man sie für Götter halte, der Kultus, welchen die Christen ihrem Jesus erweisen, sei um nichts besser, als der Antinouskultus Hadrians, sie haben keine Ursache, über die Verehrer des Zeus zu lachen, weil man sein Grab in Kreta zeige, da sie nicht wissen, was die Kretenser dabei thun, und da sie ja selbst einen Begrabenen verehren [2]). Welcher Art das Christenthum sei, könne man ferner daraus sehen, dass kein Gebildeter, Weiser, Verständiger zu den Christen gehe, Unwissende aber und Thörichte dürfen vertrauensvoll kommen, solche Leute halten sie ihres Gottes für würdig, und sie erklären offen, dass sie keine andere unter sich haben wollen

1) 3, 5. f. 14.
2) 3, 22. 26, f. 56. 43.

und können. Da die Christen jener Zeit grösstentheils den niedern Ständen angehörten, so nahm Celsus besonders auch davon die Züge zu seiner Charakteristik des Christenthums. Die Christen schienen ihm in die Klasse derer zu gehören, die auf öffentlichen Plätzen mit ihren schlechten Künsten sich umtreiben und in keine anständige Gesellschaft kommen, in den Häusern sehe man Wollenarbeiter, Schuster, Gerber, ungebildete und ungesittete Leute, welche vor den ältern und verständigern Hausherrn kein Wort zu reden wagen, wenn sie aber Kinder und Weiber für sich bekommen können, so reden sie die wunderlichsten Dinge und stellen ihnen vor, sie sollen sich nicht an den Vater und die Lehrer halten, sondern nur ihnen folgen, jene seien in Eitlem befangen und können nichts Rechtes thun, sie allein wissen, wie man leben müsse, wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie glücklich werden und das Haus glücklich machen [1]). Celsus glaubt hiemit nicht zu hart über die Christen zu urtheilen, und macht ihnen einen noch stärkeren Vorwurf daraus, dass, während man sonst in den Mysterien die Reinen, keiner Schuld sich Bewussten, die, die gut und gerecht gelebt haben, zur Reinigung von den Vergehungen aufrufe, die Christen dagegen jedem Sünder, Thoren, Unglücklichen die Aufnahme in das Reich Gottes verheissen. An dem Vorzug, welchen das Christenthum den Sündern gebe, und an seiner Lehre von der Vergebung der Sünden nimmt Celsus ganz besonders Anstoss. Er hält Sündenvergebung überhaupt nicht für möglich, es wisse ja jeder, dass die, die den natürlichen Hang zur Sünde durch die Gewohnheit verstärkt haben, durch Strafen nicht anders werden, und noch weniger durch Mitleiden. Die Natur vollkommen zu ändern sei das Schwierigste. Ebensowenig lasse sich Sündenvergebung mit der Idee Gottes vereinigen. Nach der Vorstellung der Christen gleiche Gott denen, die sich durch Mitleiden erweichen lassen, aus

---

1) 3, 50. 52. 55. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei, Gesammelte Schriften und Aufsätze Bd. 2. 1840. S. 85 versteht unter den ἐριουργοί, σκυτοτόμοι, κναφεῖς, Sklaven und führt diese Stelle als Beweis dafür an, dass die Christen in der Bekehrung der Sklaven sehr thätig und glücklich gewesen seien. Davon enthält aber die Stelle keine Andeutung, und die Voraussetzung ist unrichtig, dass Handwerker, wie die genannten, bei den Alten nur Sklaven gewesen seien. Wozu auch die Specialisirung, wenn er sie nur als Sklaven bezeichnen wollte?

Mitleiden mit den Jammernden mache er es den Bösen leicht, die Guten aber, die nichts dergleichen thun, verwerfe er. Die Christen meinen freilich, Gott könne alles, es sei aber klar, dass ihre Lehre den Beifall keines Vernünftigen gewinnen könne [1]).

Schon in allen diesen Beziehungen kann also das Christenthum der Vernunft sich nicht empfehlen, noch stärker aber tritt der Widerstreit mit der Vernunft hervor, wenn man nach den letzten Gründen fragt, auf welchen das Christenthum beruht. Das Christenthum setzt eine besondere Erscheinung und Offenbarung Gottes voraus, es ist der Begriff der Offenbarung, auf welchen man in letzter Beziehung kommt. Celsus bestreitet ihn nicht nur mit Gründen, die auch in der Folge immer wieder gegen die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt vorgebracht worden sind, sondern führt auch die Hauptfrage, um welche es sich handelt, auf den Unterschied der theistischen und pantheistischen Weltansicht so zurück, dass die beiden Standpunkte in ihrer ganzen Weite auseinandertreten.

Die zwischen Christen und Juden streitige Frage, ob Gott, oder der Sohn Gottes, schon herabgekommen sei, oder erst herabkommen werde, ist ein schmählicher Streit, es fragt sich, welche vernünftige Vorstellung man sich überhaupt von einer solchen Herabkunft Gottes machen soll [2]). Warum, fragt Celsus, kam Gott herab? Um zu sehen, wie es bei den Menschen stehe? Wusste er denn nicht alles? Er wusste es? Und hat es nicht verbessert und konnte es nicht mit seiner göttlichen Macht verbessern? Er konnte es nicht verbessern, ohne dass für diesen Zweck jemand geschickt wurde? Vielleicht wollte er, weil er den Menschen noch unbekannt war, und meinte, es fehle ihm desswegen etwas, erkannt werden und sehen, wer glaube und wer nicht! Celsus gibt darauf selbst die Antwort, Gott habe für sich nicht nöthig, erkannt zu werden, sondern theile uns nur zu unserem Besten seine Erkenntniss mit, fragt aber, warum es Gott erst nach so langer Zeit eingefallen sei, das Leben der Menschen gerecht zu machen, ob er zuvor nicht daran gedacht habe [3])? Um aber die Sache noch tiefer aufzufassen, geht Celsus

1) 3, 63. 65. 70. 71.
2) 4, 2. 3.
3) 4, 8.

auf den Begriff Gottes zurück. Er wolle, sagt er, nichts Neues sagen, sondern nur längst Anerkanntes. Gott sei gut, schön, selig, der Inbegriff des Schönsten und Besten sei er. Wenn er zu den Menschen herabsteige, so müsse eine Veränderung stattfinden, diese Veränderung sei aber ein Uebergang vom Guten zum Bösen, vom Schönen zum Hässlichen, vom Seligen zum Unseligen, wer eine solche Veränderung sich wünschen könne? Zudem könne zwar das Sterbliche seiner Natur nach sich ändern und umgestalten, das Unsterbliche aber bleibe immer sich selbst gleich. Eine solche Veränderung, wie sie das Christenthum voraussetzt, sei demnach für Gott an sich unmöglich. Die Christen meinen freilich, Gott könne sich wirklich in einen sterblichen Leib verwandeln, da aber diess unmöglich sei, so liesse sich nur denken, dass er, ohne sich wirklich zu verändern, für die, die ihn sehen, sich den Schein einer solchen Veränderung gibt, wäre aber diess, so würde er lügen und betrügen. Lüge und Betrug sei immer etwas böses und nur als Heilmittel anzuwenden, entweder bei Freunden, um sie, wenn sie krank und von Sinnen gekommen sind, zu heilen, oder gegen Feinde, um einer Gefahr zu entgehen, beides aber finde bei Gott nicht statt [1]). Setzt man aber einmal eine Offenbarung, ungeachtet sie an sich unmöglich ist, als wirklich geschehen voraus, so muss man sich auch einen bestimmten Zweck derselben denken können. Der Offenbarungsgläubige kann die Welt nur teleologisch betrachten, die teleologische Weltbetrachtung aber führt zu Partikularismus, und mit dem Partikularismus hängt eine anthropomorphische und anthropopathische Vorstellung von Gott auf's Engste zusammen. Diess ist der Gedankenzusammenhang, in welchem die Polemik des Celsus in diesem Theile seines Werkes, wo die höchste philosophische Principienfrage zur Sprache kommt, weiter fortgeht. Nach der Behauptung der Juden, sagt Celsus, müsse, da das Leben mit aller Bosheit erfüllt sei, ein Gesandter Gottes kommen, um die Bösen zu strafen und alles zu reinigen, auf analoge Weise wie bei der ersten Sündfluth, die Christen modificiren diess so, dass sie sagen, wegen der Sünden der Juden sei der Sohn Gottes schon geschickt worden und die Juden haben, weil sie ihn mit dem Tode bestraften und ihm Galle (χολή) zu trinken gaben, den Zorn (χόλος)

1) 4, 14. 18.

Gottes auf sich gezogen. Rasch ergreift diess der Hohn des Celsus, um Juden und Christen zusammen mit einer Schaar von Fledermäusen zu vergleichen, oder mit Ameisen, die aus ihrem Neste hervorkriechen, oder mit Fröschen, die um einen Sumpf herumsitzen, oder mit Würmern, die in einem Kothwinkel sich versammeln, und darüber unter sich streiten, welche von ihnen die grösseren Sünder seien, und sagen, wir sind es, welchen Gott alles vorherverkündigt, um unserer willen lässt er die ganze Welt, Himmel und Erde, um mit uns zu verkehren, uns allein schickt er seine Herolde, und er kann nicht aufhören, immer neue zu schicken, weil ihm alles daran liegt, dass wir auf immer bei ihm sind. Die Würmer sagen: Gott ist und wir sind die Nächsten nach ihm, in allem Gott gleich, und uns hat er alles unterworfen, Erde, Wasser, Luft, Sterne, um unserer willen ist alles und zu unserem Dienste bestimmt, weil aber unter uns einige sind, die sich verfehlt haben, so wird Gott kommen, oder seinen Sohn senden, damit er die Gottlosen verbrenne und die Uebrigen mit ihm das ewige Leben haben [1]. Sehr sinnreich ist hiemit schon die Wendung angedeutet, die Celsus nimmt, um nun seinen Angriff besonders auf das A.T. zu richten, und an seiner Offenbarungsgeschichte das Anthropopathische des christlichen Gottesbegriffs recht anschaulich zu machen. Nur mit solchen Thieren, wie die genannten sind, können Juden und Christen verglichen werden, da die Juden aus Aegypten entlaufene Sklaven seien und sich nie durch etwas ausgezeichnet haben. Um ihr Geschlecht von den ältesten Gauklern und Betrügern abzuleiten, berufen sie sich auf dunkle, zweideutige, geheimnissvolle Reden, die sie Unwissenden und Unverständigen erklären. Als sie in ihrem Winkel in Palästina sassen, haben sie, ohne bei ihrem völligen Mangel an aller Bildung von Hesiod und andern gottbegeisterten Männern etwas zu wissen, die unglaublichste und roheste Schöpfungsgeschichte ersonnen. Hiemit lenkt Celsus in die alttestamentliche Geschichte ein, um sie wegen der Abgeschmacktheiten, die er in ihr findet, zu verhöhnen. Viele Juden und Christen erklären sie zwar allegorisch, sie beweisen aber damit nur, dass sie selbst an diesen Dingen sich schämen [2]. Alles diess hat jedoch nur den

1) 4, 23.
2) 4, 31. f. 48. f.

Zweck, dieser sinnlichen, das Wesen Gottes so tief in das Menschliche und Irdische hineinziehenden Vorstellungsweise mit um so grösserem Nachdruck die platonische Ansicht gegenüberzustellen, nach welcher Gott überhaupt nichts Sterbliches gemacht hat, sondern nur Unsterbliches, nur die Seele das Werk Gottes ist, der Leib aber eine andere Natur hat. Wie die Natur des Alls immer eine und dieselbe sei, so gebe es auch in der Welt immer dasselbe Mass von Uebeln [1]). Das Böse sei nicht von Gott, es hänge an der Materie und an den sterblichen Naturen, in deren periodischem Wechsel Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft immer sich gleich bleiben. Es sei daher überhaupt nicht der Mensch der Zweck der Welt, sondern nur zur Erhaltung des Alls entstehe und vergehe alles Einzelne und was dem Einen oder dem Andern ein Uebel zu sein scheine, sei nicht an sich ein Uebel, wenn es dem Ganzen nütze. Um den teleologischen Satz, dass Gott alles für den Menschen geschaffen habe, als die Grundlage der christlichen Offenbarungsansicht, in seinem ganzen Umfang zu widerlegen, lässt sich Celsus in eine ausführliche Vergleichung der Menschen mit den Thieren ein, in welcher er jeden Vorzug, welchen er den Menschen zugesteht, sosehr zum Vortheil der Thiere auszugleichen sucht, dass die Menschen eher unter, als über den Thieren stehen, und zum Schlusse spricht er seine allgemeine Ansicht in den Worten aus: so ist nun die Welt nicht für den Menschen geschaffen, für ihn so wenig als für den Löwen oder Adler oder Delphin, sondern nur dazu, dass sie ein in allen Theilen vollkommenes Werk Gottes in sich selbst ist, alles Einzelne bezieht sich nur insofern auf einander, als es sich zugleich auf das Ganze bezieht, Gott sorgt für das Ganze, seine Vorsehung verlässt es nicht, es wird nicht schlechter, noch zieht sich Gott auf einige Zeit in sich zurück, er zürnt um der Menschen willen so wenig als um der Affen und Mücken willen, jedes Einzelne hat in seinem Theil seine bestimmte Stelle erhalten [2]). Es ist diess in der Hauptsache dieselbe Ansicht, welche seitdem bis in die neueste Zeit die Hauptgegnerin des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens geblieben und je mehr sie aus der noch rohen Gestalt, welche sie bei Celsus hat, zu einer philosophisch be-

1) 4, 54. 62.
2) 4, 99.

gründeten Theorie sich ausgebildet hat, demselben nur um so gefährlicher geworden ist. Ist die Welt ein vollkommenes Ganzes für sich, so gehören Gott und Welt wesentlich zusammen, beide können nur in einem immanenten Verhältniss zu einander gedacht werden, alles Partikuläre, Teleologische, Supranaturalistische verschwindet von selbst in der allgemeinen Einheit des Ganzen und dem Offenbarungsbegriff ist seine Berechtigung in der Wurzel dadurch abgeschnitten, dass, wenn es keinen von der Welt verschiedenen, über ihr stehenden, durch seinen persönlichen Willen auf sie einwirkenden Gott gibt, es auch keine Offenbarung im Sinne der Juden und Christen geben kann. Gott und Welt sind nur in einander, alles bewegt sich in derselben, einmal für immer feststehenden Ordnung, in einem ewigen, stets in sich zurückgehenden Kreislauf.

Celsus steht hier auf dem Höhepunkt seiner Polemik gegen das Christenthum als der Vertreter einer auf einem principiellen Gegensatz beruhenden Ansicht. Er kann aber die Höhe dieses Standpunkts nicht behaupten. Da die pantheistische Weltansicht auch in seiner Vorstellung mit dem Polytheismus der alten Religion aufs Innigste verknüpft war, so musste sich ihm die Frage aufdrängen, ob sich auch vom Standpunkt des Polytheismus aus dasselbe Urtheil über das Christenthum ergebe, welches er nach seiner pantheistischen Ansicht über dasselbe fällen musste. Wenn auch freilich im Christenthum nicht der Eine höchste Gott selbst herabgestiegen ist, so kann ja in dem Stifter desselben eines der höheren übermenschlichen Wesen erschienen sein, deren Dasein die Christen, Juden und Heiden auf gleiche Weise, nur unter verschiedenen Namen voraussetzten, indem sie die Einen Engel, die Andern Dämonen nannten, und alle bisher gegen die Göttlichkeit des Christenthums vorgebrachten Argumente würden demnach noch nicht beweisen, dass das Christenthum nicht höhern göttlichen Ursprungs ist. Auf diesem Punkte sehen wir Celsus bei Origenes 5, 2 stehen, wenn er zu den Juden und Christen sagte, weder Gott noch Gottes Sohn sei herabgekommen, noch werde er herabkommen, wenn sie aber Engel meinen, sollen sie sagen, was sie unter ihnen verstehen, Götter oder Wesen anderer Art, Dämonen. Diess wäre demnach die weitere Frage, um welche es sich jetzt handelt, das Eigene aber ist, dass Celsus in eine direkte Beantwortung der eigentlichen Frage nicht eingeht, dagegen aber, wie wenn er die Möglichkeit,

dass das Christenthum eine göttliche Offenbarung in diesem Sinne sei, zugeben müsste, um so mehr die Juden und Christen wegen des Inhalts ihrer Religion bald auf diesem, bald auf jenem Punkte angreift, und besonders auch durch die Vergleichung der griechischen Philosophie und Religion sich in Vortheil gegen sie zu setzen sucht. Kaum sind die Engel erwähnt, so wundert er sich, dass die Juden, obgleich sie den Himmel und die Engel in ihm verehren, den erhabensten und mächtigsten Wesen, der Sonne, dem Monde und den Sternen keine Ehre erweisen [1]. Unmittelbar darauf kommt er auf die Lehre von der Auferstehung. Auch das sei eine thörichte Meinung, dass, nachdem Gott wie ein Koch ein Feuer angezündet, alle darin gebraten werden, sie allein aber unversehrt bleiben und selbst die längst Gestorbenen mit ihrem Fleisch aus der Erde hervorgehen sollen. Das mögen Würmer hoffen, welche Menschenseele aber nach einem verwesten Leibe verlange? Selbst unter den Christen gebe es einige, welche diess für abscheulich und unmöglich erklären, wie denn ein gänzlich zu Grunde gegangener Leib zu seiner ursprünglichen Natur wiederhergestellt werden könne? Indem sie darauf nichts zu antworten wissen, nehmen sie ihre Zuflucht zu dem ungereimtesten Satz, dass Gott alles möglich sei. Möglich sei aber doch Gott nicht das Unanständige, noch wolle er das Widernatürliche, Gott sei die Vernunft alles Seienden und könne nichts gegen die Vernunft, nichts gegen sich thun [2]. Den Juden gibt er im weiteren Verlauf zu, dass sie ihre eigenen vaterländischen Gesetze mit demselben Rechte haben, wie andere Völker, die Christen aber seien von den Juden abgefallen, und die Juden sollen sich nur nicht mit ihren Gesetzen für weiser und besser halten als Andere [3]. Wie wenn er nun erst auf sein eigentliches Thema käme, will er den Christen zugestehen, dass ihr Lehrer wirklich ein Engel sei, hält sich aber daran, dass er nicht zu-

---

1) 5, 6.

2) 5, 14. Bemerkenswerth ist, wie hier schon die bekannte Unterscheidung des contra und supra naturam sich findet. Gott will nichts παρὰ φύσιν, sagt Celsus. Darauf erwiedert Origenes c. 23, es sei zu unterscheiden, wenn τὰ κατὰ λόγον θεῦ καὶ βούλησιν αὐτοῦ γινόμενα nicht nothwendig παρὰ φύσιν sei, so müsse man sagen, dass πρὸς τὴν κοινοτέραν νοουμένην φύσιν ἐςί τινα ὑπὲρ τὴν φύσιν, ἃ ποιῆσαι ἄν ποτε θεός.

3) 5, 25. 33. 41.

erst und allein gekommen, dass schon Andere vor ihm gekommen seien, wie auch die behaupten, die einen vom Weltschöpfer verschiedenen höheren Gott und Vater annehmen [1]. Was damit gesagt sein soll und welches polemische Moment darin liegt, ist wenigstens nach der Darstellung des Origenes nicht ganz klar, um so weniger ist diess dagegen der Fall in dem weiteren Inhalt seines Werkes, in welchem er auf eine Vergleichung des Christenthums mit der griechischen, namentlich platonischen Philosophie übergeht und zu zeigen sucht, dass wenn auch das Christenthum etwas enthalte, was einen Verständigen für sich gewinnen könne, ihm diess doch nicht ausschliesslich zukomme, es sei nur etwas Gemeinsames und schon von den Griechen weit besser gesagt worden, ohne jene Drohungen und Verheissungen von Gott oder einem Sohn Gottes [2]. Celsus berief sich auf platonische Aussprüche und rühmte an Plato besonders, dass er seine Lehren nicht für übernatürliche Offenbarungen ausgebe, und keinem, welcher die Wahrheit derselben selbst untersuchen wolle, den Mund verschliesse, er verlange nicht, dass man vor allem glaube, sage nicht, »so oder so ist Gott und einen solchen Sohn hat er und ist selbst herabgekommen und hat mit mir gesprochen«. Er führe bei allem, auch wenn der Gegenstand der Untersuchung der Natur der Sache nach keine weitere Erklärung gestatte, vernünftige Gründe an, er gebe nicht vor, etwas Neues zu erfinden oder als vom Himmel gekommen zu verkündigen, er sage, woher er es habe. Wenn unter den Christen die Einen auf diese, die Andern auf jene Auktorität sich berufen, alle zusammen aber darauf dringen: glaube, wenn du selig werden willst, oder gehe hinweg, was denn die thun sollen, welche wahrhaft selig werden wollen, sollen sie die Würfel darüber entscheiden lassen, wohin sie sich zu wenden und an wen sie sich zu halten haben [3]? Wie hierin der entschiedene Vorzug nur auf der Seite Plato's sein kann, so sucht Celsus auch im Einzelnen nachzuweisen, dass die Christen so Vieles aus Plato genommen, nur zugleich missverstanden und entstellt haben. Ueberhaupt kommen die gottlosesten Irrthümer der

1) 5, 52.

2) 6, 1. f.

3) 6, 8. 10. Vgl. 1, 9. wo Celsus gleichfalls den Christen das *ἀλόγως πιστεύειν* zum Vorwurf macht.

Christen aus ihrer Unfähigkeit, die göttlichen Räthsel zu verstehen. Celsus rechnet dahin besonders die christliche Lehre von einem Satan als dem Widersacher Gottes. Von einem göttlichen Krieg haben schon die Alten, Pherecydes, Heraklit und Andere änigmatisch gesprochen. Die Christen haben diess verdreht und daraus ihre Lehre vom Satan gemacht. Der Sohn Gottes werde vom Teufel überwunden und warne die Christen vor dem noch kommenden Satan, der grosse und wunderbare Dinge verrichten und die Ehre Gottes sich anmaassen werde, wodurch sie sich im Glauben an ihn nicht irre machen lassen sollen, daraus sehe man aber nur, dass dieser Satan, oder Antichrist, auch ein Goët und Betrüger, wie Jesus, sei, der sich sehr natürlich vor ihm als seinem Nebenbuhler fürchte[1]. Von einem Sohn Gottes, fährt Celsus fort, reden die Christen, weil die Alten die Welt als aus Gott entstanden, ein Kind Gottes genannt haben[2]. Indem Celsus hiemit auf die Lehre von der Welt und Weltschöpfung und die mosaische Schöpfungsgeschichte zu reden kommt, und die letztere seiner Kritik unterwirft, setzt er den groben Anthropopathismen, die er an ihr rügt, seine platonische Lehre von Gott entgegen, dass Gott, als die Ursache alles Daseins, ohne Farbe, Gestalt und Bewegung über jedes Wort und jeden Begriff erhaben sei. Celsus macht sich hier selbst die Instanz, mit Rücksicht auf diesen Gottesbegriff und die an ihn sich anschliessende Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntniss können die Christen ihm entgegenhalten, gerade weil Gott so gross und so schwer erkennbar sei, habe er seinen eigenen Geist in einen uns ähnlichen Leib eingesenkt und hieher gesandt, damit wir ihn hören und von ihm lernen können. Es ist ihm jedoch diess nur eine willkommene Gelegenheit, eine so sinnliche Vorstellungsweise mit neuem Spott zu verhöhnen. Wozu Gott, wenn er seinen Geist aus sich herabsenden wollte, nöthig gehabt habe, ihn dem Leibe eines Weibs einzuhauchen? Er hätte ja, da er schon Menschen zu bilden verstand, auch ihm einen Leib anbilden können, ohne ihn in einen solchen Schmuz hineinzuwerfen. Wenn er plötzlich von oben herab so erschienen wäre, so wäre kein Unglaube möglich gewesen. Wenn aber einmal der göttliche Geist in einem Leibe gewesen sei,

1) 6, 42 f.
2) 6, 47 f.

so hätte er auch alle Andern durch Grösse, Schönheit und den imponirenden Eindruck seines ganzen Wesens übertreffen sollen, er habe ja aber so wenig etwas Ausgezeichnetes gehabt, dass er sogar klein und hässlich gewesen sei. Und wenn Gott, wie bei dem Komödiendichter Zeus, aus langem Schlafe erwachend, das Menschengeschlecht von seinen Uebeln befreien wollte, warum er denn das, was die Christen Geist nennen, in Einen Winkel geschickt habe, er hätte ja viele solche Leiber beseelen und in die ganze Welt senden sollen. Der Komödiendichter habe, um auf dem Theater Lachen zu erregen, den aus dem Schlaf erwachten Zeus den Hermes zu den Athenern und Lacedämoniern senden lassen, noch weit lächerlicher aber sei es, dass Gott seinen Sohn zu den Juden geschickt habe [1]. Celsus fasst sodann besonders die alttestamentlichen Weissagungen ins Auge, bei welchen er neben andern Ausstellungen, mit Benutzung der gnostischen Antithese des A. und N. T., seinen stärksten Angriff mit dem Argument macht: Wenn die jüdischen Gottespropheten Jesum als Sohn Gottes vorausgesagt haben, wie kann Gott durch den Gesetzgeber Moses befehlen, Reichthümer zu erwerben, zu herrschen, die Erde anzufüllen, die Feinde zu tödten, alles auszurotten, wie ja Gott selbst unter den Augen der Juden gethan hat, während sein Sohn, der Nazaräer, die gerade entgegengesetzten Gesetze gibt, dem Reichen, Herrschsüchtigen, nach Weisheit und Ehre Strebenden den Zugang zum Vater verschliesst, die Menschen weniger als die Raben um Speise und Vorrath, weniger als die Lilien um Kleidung sich bekümmern heisst und verlangt, dass man von dem, der einmal geschlagen hat, sich zum zweitenmal schlagen lasse; wer also lüge, Moses oder Jesus, oder ob der Vater, als er diesen sandte, seine durch Moses gegebenen Gebote vergessen, oder die eigenen Gesetze bereut und einen Boten mit entgegengesetzten Befehlen gesandt habe [2]? Die Frage, die hierauf Celsus an die Christen macht, wohin sie gehen werden und welche Hoffnung sie haben, führt ihn, indem er die Lehre von

1) 6, 69 f.

2) 7, 18. Vgl. 6, 29, wo Celsus den Christen den Widerspruch vorhält, dass sie von den Juden gedrängt zu demselben Gott sich bekennen, wenn aber ihr Lehrer Jesus etwas ganz Anderes zum Gesetz macht, als der Moses der Juden, einen andern Gott zu haben behaupten.

der Auferstehung so deutet, wie wenn die Christen auf diesem Wege zu Gott und zu seiner Erkenntniss gelangen wollten, wieder auf die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Die Christen, sagt Celsus, kommen immer wieder mit der Frage, wie sie denn Gott erkennen und sehen können, wenn es keine sinnliche Erkenntniss Gottes gebe, was man ohne sinnliche Wahrnehmung erkennen könne? Allein so frage nicht der Mensch, nicht die Seele, sondern nur das Fleisch. Wenn das feige, am Körper hängende Geschlecht [1]) etwas hören wolle, könne man ihm nur sagen, so allein werden sie Gott sehen, wenn sie die Sinnen verschliessen und mit dem Geist aufblicken, vom Auge des Fleisches sich hinwegwenden und das der Seele öffnen, und wenn sie einen Führer für diesen Weg suchen, sollen sie Betrüger und Goëten fliehen, und die, welche Idole empfehlen, sonst machen sie sich in jeder Beziehung lächerlich, da sie auf der einen Seite die erweislichen Götter als Idole verlästern, auf der andern ihren Gott, der in der That noch elender sei als die Idole, nicht einmal ein Idol, sondern ein Todter sei, verehren und einen ihm ähnlichen Vater suchen. Celsus hält ihnen den platonischen Ausspruch von dem Schöpfer und Vater des Alls entgegen, dass es schwer sei, ihn zu finden, und wenn man ihn gefunden, unmöglich, ihn für alle auszusprechen. Das sei der wahre Weg, auf welchem göttliche Männer die Wahrheit suchen, auf welchem freilich sie mit ihrem gänzlich an das Fleisch gefesselten, nichts Reines sehenden Sinn nicht folgen können. Wenn sie glauben, dass ein Geist von Gott zur Verkündigung der Wahrheit herabgekommen, so könne diess nur der Geist sein, welcher das verkündige, wovon Männer des Alterthums, wie Plato, erfüllt gewesen seien, können sie davon nichts verstehen, so sollen sie schweigen und ihre Unwissenheit verbergen, und nicht die blind nennen, die sehen, lahm die, die gehen, da doch sie selbst an der Seele ganz lahm und verkrüppelt seien, und nur mit dem todten Leibe leben [2]). Wenn sie einmal aus Neuerungssucht jemand haben müssen, an welchen sie sich halten, so hätten sie doch einen wählen sollen, der eines edlen Todes ge-

---

1) *Δεῖλον καὶ φιλοσώματον γένος*, 7, 36., das sich daher auch Gott nur so vorstellen kann, wie wenn er von Natur ein *σῶμα* wäre, und ein *ἀνθρωποειδὲς σῶμα*, 7, 27.

2) 7, 28. 36. 42. 45.

storben und eines göttlichen Mythus würdig sei. Hätte ihnen ein Herakles oder Asklepios nicht gefallen, so hätten sie ja den Orpheus gehabt, der auch eines gewaltsamen Todes gestorben, oder den Anaxarch, Epiktet, von welchen Aussprüche gemeldet werden, durch die sie sich dazu eigneten. Dafür machen sie den zu einem Gott, der das berüchtigtste Leben mit dem schmählichsten Tode beendigt habe. Eher noch würde Jonas im Wallfischbauch oder Daniel in der Löwengrube dazu passen [1]).

Nach allen diesen Angriffen eines Gegners, welcher in den Argumenten und Sophismen seiner Dialektik ebenso scharf und gewandt war, als in den Sarkasmen seines Spottes, blieb noch ein Punkt übrig, über welchen sich Celsus mit den Christen erst noch auseinandersetzen musste, die Lehre von den Dämonen, sofern sie ein gemeinsamer Berührungspunkt für die Christen und Heiden zu sein schien. Es ist schon bemerkt worden, in welchem Zusammenhang seiner polemischen Ausführung Celsus auf sie gekommen, aber auch sogleich wieder von ihr abgesprungen war. Man begreift daher immer noch nicht, woher dieser tödtliche Hass gegen das Christenthum bei einem Gegner kommt, für welchen es doch eine so leichte Sache hätte sein sollen, dem Christenthum einen göttlichen Ursprung, wenn auch nicht im Sinne der Christen, doch im Sinne der heidnischen Dämonenlehre zuzugestehen. Diess muss sich also noch klarer herausstellen, und es kann somit auch nicht für zufällig gehalten werden, dass Celsus am Schlusse seines Werkes noch besonders auf die Dämonenlehre zu reden kommt. Den Uebergang darauf macht, dass Celsus auch den Widerwillen der Christen gegen Tempel, Altäre und Bilder nicht ungerügt lassen konnte. Die Christen, sagt Celsus, verwerfen Götterbilder schlechthin. Thun sie es desswegen, weil ein Bild aus Stein, Holz, Erz, Gold kein Gott sein könne, so sei diess eine lächerliche Weisheit, nur ein Thor halte sie für etwas Anderes als blosse Weihgeschenke und Bildnisse. Meinen sie aber, es dürfe keine Bildnisse der Götter geben, weil die Götter eine andere Gestalt haben, so sollten diess am wenigsten die Christen sagen, da sie ja glauben, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, und der Mensch ihm ähnlich sei. Es könne somit nur daher kommen, dass sie die, wel-

1) 7, 53.

chen die Bilder geweiht sind, für keine Götter, sondern für Dämonen halten, und der Meinung sind, dass ein Verehrer Gottes Dämonen keinen Dienst erweisen dürfe. Es sei klar, dass sie weder einen Gott noch einen Dämon verehren, sondern nur einen Todten. Warum aber Dämonen nicht verehrt werden sollen? Ob denn nicht alles von der göttlichen Vorsehung ausgehe, ob nicht alles, was geschieht, sei es von einem Gott, oder von Engeln, oder von andern Dämonen, oder von Heroen, sein Gesetz vom höchsten Gott habe? Ob nicht jeder über das gesetzt sei, worüber er die Macht erhalten habe? Es verehrt also nach der Behauptung der Christen der, der Gott verehrt, den nicht mit Recht, welcher seine Macht von Gott erhalten hat, denn es ist, wie sie sagen, nicht möglich, mehreren Herrn zu dienen [1]). Diess ist somit der Satz, um welchen es sich in Ansehung des Dämonencultus handelt, und an welchem es sich zeigen muss, ob sich die Christen und die Heiden in Betreff der Dämonen mit einander verständigen können oder nicht. Zwar sollte man meinen, diese Frage sei voraus schon dadurch entschieden, dass die Christen einen ganz andern Begriff mit den Dämonen verbinden als die Heiden, indem sie sie gar nicht für göttliche Wesen gehalten wissen wollen, allein diese Ansicht von den Dämonen ist auf dem Standpunkt der Christen das erst Abgeleitete und Secundäre, sie sind nur darum keine wahren Götter, weil nach christlicher Vorstellung überhaupt neben dem Einen Gott nichts wahrhaft Göttliches anerkannt werden kann. Diess ist daher eigentlich der Hauptsatz, um welchen es sich handelt, und indem Celsus ihn mit dem evangelischen Ausspruch, dass niemand zwei Herren dienen könne, ausdrückt, bestreitet er von diesem Punkte aus die christliche Vorstellung von den Dämonen. Jene Behauptung, sagt Celsus, können nur die aufstellen, die sich Aufruhr und Zwietracht zum Grundsatz machen, und von den übrigen Menschen sich absondern und losreissen. Wer so spreche, trage seine eigenen Affekte auf Gott über. Bei den Menschen könne es wohl der Fall sein, dass man beeinträchtigt zu werden befürchtet, wenn der Diener des Einen auch einem Andern diene. Bei Gott finde ja aber nichts dergleichen statt, und der, der mehrere Götter verehre, erweise auch dadurch dem höchsten Gott Ehre, dass er die ihm An-

1) 7, 68.

gehörenden ehre [1]). Gottlos sei es, behauptet Celsus, von Gott, als dem Einen Herrn zu reden, wodurch, wie wenn es einen Widersacher gebe, nur Trennung und Zwiespalt in das Reich Gottes gebracht werde. Nur dann könnten vielleicht die Christen ihren Satz behaupten, wenn sie ausser dem Einen Gott keinen andern verehrten, da sie aber einem erst neuerlich Erschienenen eine übermässige Verehrung erweisen, glauben sie gleichwohl gegen Gott durch diese Verehrung seines Dieners sich nicht zu verfehlen. Auch werde ja dadurch, dass die Christen neben Gott auch seinen Sohn verehren, von selbst anerkannt, dass nicht blos der Eine Gott, sondern auch seine Diener verehrt werden dürfen. So sehr sei es ihnen nur um die Verehrung ihres Sektenstifters zu thun, dass sie selbst, wenn man ihnen beweisen würde, er sei nicht der Sohn Gottes, den wahren Gott, den Vater von Allem nicht ohne ihn würden verehren wollen [2]). Dass die Christen, wenn sie nicht an die Dämonen als Götter glaubten, auch an dem öffentlichen Kultus, an den Opfern und Festmahlen, keinen Antheil nahmen, war sehr natürlich, und es hat daher auch, was Celsus in dieser Beziehung gegen sie sagt, keine weitere Bedeutung, um so schlagender scheint dagegen die Instanz zu sein, welche dem Christen nur die Wahl lassen will, entweder die Dämonen zu verehren, oder ohne die Verehrung der Dämonen auch keinen weiteren Anspruch auf das Leben zu machen. Mögen auch die Christen sich scheuen, mit den Dämonen zu schmausen, so könne man sich nur wundern, wie sie nicht wissen, dass sie ja auch so Tischgenossen der Dämonen sind, wenn sie auch nicht gerade ein geschlachtetes Opferthier vor sich haben. Das Getreide, das sie essen, der Wein, welchen sie trinken, die Früchte, die sie geniessen, selbst das Wasser und die Luft, die sie einathmen, alles diess empfangen sie ja auch von den bestimmten Dämonen, welchen in ihrem Theile die Sorge für alles Einzelne aufgetragen ist. Entweder müsse man also gar nicht leben, und diese Welt gar nicht betreten, oder wenn man in dieses Leben eingeht, den Dämonen, die zu Aufsehern über die Erde bestellt sind, dankbar sein, und Erstlinge und Gebete ihnen darbringen, so lange man lebt, damit sie menschenfreundlich gesinnt sind [3]). Wieder-

1) 8, 2.
2) 8, 11 f.
3) 8, 28.

holt lässt Celsus den Christen nur die Wahl: entweder sollen sie, wenn sie sich weigern, den Vorstehern von allem die ihnen gebührende Ehre zu erweisen, auch nicht Männer werden, keine Weiber nehmen, keine Kinder zeugen, noch sonst etwas von den im Leben gewöhnlichen Dingen thun, sondern insgesammt hinweggehen, ohne einen Samen zurückzulassen, damit ein solches Geschlecht ganz auf der Erde aussterbe, oder, wenn sie Weiber nehmen, Kinder zeugen, Früchte geniessen, an Allem im Leben Theil nehmen und auch die auferlegten Uebel sich gefallen lassen wollen (die Natur bringe es so von selbst mit sich, dass alle Menschen auch Uebel zu erfahren haben, es müsse ja auch Uebel geben), sollen sie auch den dazu aufgestellten Aufsehern die ihnen zukommenden Ehren erweisen und die gemeinsamen Lebenspflichten erfüllen, bis sie von ihren Banden befreit werden, damit sie nicht undankbar gegen sie zu sein scheinen. Ungerecht sei es ja, das, was jene haben, zu geniessen, ohne ihnen etwas dafür zu entrichten [1]. So undankbar gegen tägliche Wohlthaten wollten auch die Christen nicht sein, aber sie glaubten sie nicht den Dämonen, sondern den Engeln zu verdanken. Auch wir behaupten, sagt Origenes, dass ohne die Vorsteherschaft unsichtbarer Ackerbauer und Oekonomen nicht blos die Erde ihre Gewächse nicht hervorbringe, sondern auch kein Wasser in den Quellen und Flüssen fliesse, und die Luft ohne sie nicht rein und gesund erhalten werde, aber wir sagen nicht, dass diese unsichtbar waltenden Mächte Dämonen seien. Wir wissen, dass Engel über die Früchte der Erde und die Entstehung der Thiere gesetzt sind, wir loben und preisen sie als die, welchen das für unser Geschlecht Nützliche von Gott anvertraut ist, aber wir erweisen ihnen nicht die Gott gebührende Ehre [2]. Auf einer so schmalen Grenzlinie bewegt sich hier die Polemik zwischen dem Christenthum und Heidenthum. Würden also nur die Christen sich dazu verstehen können, ihre Engel Dämonen zu nennen, und dafür zu halten, so wäre schon dadurch ein sehr grosser Anstoss beseitigt, welchen die Heiden am Christenthum nehmen, und sie würden weit geneigter sein, ihm zuzugestehen, was sie auch um dieses Widerspruchs willen bestreiten. Wie hätte aber das Chri-

1) 8, 55.
2) 8, 31. 37.

stenthum auch nur diese Eine Concession machen können, ohne sich selbst aufzugeben? Hätten die Christen dieselben Wesen, die sie Engel nannten, als Dämonen im Sinne der Heiden verehrt, so hätten sie sich ja auch zum heidnischen Polytheismus bekannt, und sich überhaupt in die ganze, der heidnischen Welt eigenthümliche Anschauungsweise hineingestellt. Der Widerspruch der Christen gegen die heidnische Dämonenlehre ist daher nur der Punkt, auf welchem der tiefe innere Gegensatz, in welchem das Christenthum zum Heidenthum steht, am auffallendsten in die äussere Erscheinung heraustritt. Indem die Christen die heidnische Dämonenlehre läugneten, sagten sie sich eben damit von der ganzen heidnischen Weltanschauung los, einer Anschauungsweise, welche den absoluten Begriff des Göttlichen immer wieder dadurch aufhebt, dass sie Göttliches und Natürliches nicht streng genug auseinanderhält, sondern beides in einer und derselben Anschauung ununterscheidbar in einander fliessen lässt. So gering daher der Unterschied zwischen den Engeln der Christen und den Dämonen der Heiden zu sein scheint, so tief greift der Gegensatz ein, welcher hier zu Grunde liegt. Es ist auffallend, wie Celsus in dem die Dämonenlehre betreffenden Theil seines Werkes nicht sowohl den Bestreiter des Christenthums, als vielmehr den Apologeten des Heidenthums macht. Wie wenn ihm alles daran gelegen wäre, hier wenigstens die Christen von der Wahrheit der heidnischen Religion zu überzeugen, kann er ihnen nicht ernstlich genug zu Gemüthe führen, wie sie durch Läugnung der heidnischen Dämonenlehre ihr innerstes Gottesbewusstsein verläugnen, die heiligsten Pflichten verletzen und sich als Menschen zeigen, die gar nicht in der Welt zu leben verdienen. Wofür anders konnte demnach Celsus den Widerspruch der Christen gegen die heidnische Dämonenlehre in letzter Beziehung halten, als für eine offene Kriegserklärung gegen das ganze Heidenthum, für den entschiedensten Abfall von allem, was in der ganzen heidnischen Welt als religiöser Glaube und als heilige, aus der ältesten Zeit überlieferte Sitte gilt. Es ist daher sehr bezeichnend, dass Celsus gerade in dieser Beziehung die Christen einer *στάσις* beschuldigt [1]). Als Aufrührer und Empörer

1) 8, 2. Origenes sagt hier von Celsus: *ἡμᾶς εἰσάγει λέγοντας πρὸς τὴν ἐπαπόρησιν αὐτοῦ θέλοντος ἡμᾶς καὶ τοὺς δαίμονας θεραπεύειν, ὅτι οὐχ οἷόν τε δουλεύειν τὸν αὐτὸν πλείοσι κυρίοις. Τοῦτο δ' ὡς οἴεται στάσεως*

haben sie sich gegen die ganze übrige menschliche Gesellschaft aufgelehnt und von ihr sich losgesagt [1]). Damit haben sie aber nichts anderes gethan, als was auch schon von den Juden, ihren Stammvätern, von welchen sie sich selbst wieder getrennt haben, geschehen ist, da die Juden nur davon ihren Ursprung genommen haben, dass sie von den Aegyptiern, zu welchen sie ursprünglich gehörten, in Folge einer στάσις sich trennten [2]). Aufruhr, Spaltung, Sektirerei ist daher der gemeinschaftliche Charakter des Judenthums und Christenthums. Alles, was die Juden wegen ihrer, wie Tacitus sagt [3]), contrarii ceteris mortalibus ritus den Heiden so verhasst machte, traf auch die Christen, nur noch in weit höherem Grade, da bei ihnen zu der alten στάσις eine neue, noch weit schlimmere hinzugekommen war. Zwar hatte sich selbst bei einem Celsus die natürliche Antipathie der Heiden gegen die Juden schon so weit gemildert, dass er sie auch wieder den übrigen Völkern gleich stellte und ihre Religion, welcher Art sie auch sein möge, wenigstens als eine volksthümliche anerkannt wissen wollte [4]), offenbar aus dem Grunde, weil ein Volk, das eine solche Nationalgeschichte hatte, wie die Juden, auch eine geschichtliche Berechtigung für sich hatte, die ihm niemand absprechen konnte, in welcher fernen Aussicht stand aber damals noch der gleiche Anspruch auf eine geschichtliche Verjährung für die Christen? Bis endlich auch das Christenthum eine solche Existenz sich errungen hatte, konnten die Christen nur als Aufrührer und Abtrünnige, als solche betrachtet werden, welche wie Häretiker von der katholischen Ge-

---

εἶναι φωνήν, τῶν ὡς αὐτὸς ὠνόμασεν ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀποῤῥηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων. Als στάσις bezeichnet daher Celsus auch sonst das Christenthum, Christus ist στάσεως ἀρχηγέτης, 8, 14.

1) Ja sogar sich gegen sie verschworen. Dass die Christen keine Altäre, Bilder, Tempel haben, sollte πιστὸν ἀφανοῖς καὶ ἀποῤῥήτου κοινωνίας σύνθημα sein, in Gemässheit eines geheimen Bundes geschehen, 8, 17. vgl. 1, 1.

2) Vgl. 3, 4 f. 4, 31. 2, 1. So sehr gehört nach der Ansicht des Celsus das sektirerische Wesen zum Charakter der Christen, dass er 3, 9. sagt, wenn alle Menschen Christen werden wollten, würden sie selbst diess nicht wollen.

3) Hist. 5, 4. Denn profana illic omnia, quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos, quae nobis incesta.

4) Orig. a. a. O. 5, 25.

sammtheit abgefallen waren, und da man sich nicht erklären konnte, wie das Christenthum bei solchem Ursprung gleichwohl schon eine solche Bedeutung, wie man ihm schon damals zugestehen musste, erlangt habe, so mussten die schlimmsten Künste, Betrug und Arglist, die Mittel sein, durch welche das Christenthum sich in die Welt eingeführt habe.

Wenn also auch das Christenthum nicht mehr eine durch ihre flagitia berüchtigte exitiabilis superstitio ist [1], so ist doch sein Wesen nur Betrug und Täuschung. Wer ist aber der eigentliche Urheber dieses Betrugs? Wo es Betrüger gibt, gibt es auch Betrogene. In der grossen Masse der Christen sah Celsus ohne Zweifel nur Betrogene. Nach der geringen Vorstellung, die er von den Christen hatte, als ungebildeten, den untern Ständen angehörenden, für sinnliche Erwartungen leicht erregbaren Leuten, war hier ganz der Boden für einen in's Grosse gehenden Betrug. Geht man nun der Quelle desselben nach, so kann man nur fragen, ist Jesus selbst der Urheber des Betrugs, oder fällt er blos seinen Jüngern zur Last? Celsus erklärte die Jünger Jesu für Betrüger der schlimmsten Art, wie er überhaupt in der ganzen Gesellschaft der Anhänger Jesu nach seinem Tode eine Bande von Goëten sah, die es aller Wahrscheinlichkeit nach recht absichtlich darauf angelegt haben, die Lüge in der Welt zu verbreiten, dass Jesus vom Tode wieder auferstanden sei [2]. Die Erzählungen der evangelischen Geschichte hielt Celsus grösstentheils für Erdichtungen der Evangelisten, die ihre Fiktion nicht einmal sehr scheinbar zu verhüllen gewusst haben. Gleich solchen, die in der Trunkenheit selbst Hand an sich anlegen, haben sie die ursprüngliche Evangelienschrift dreimal und viermal und noch öfter verändert, um das zu läugnen, was ihnen als falsch nachgewiesen worden war. Namentlich solchen Erzählungen, wie die von der Geburt und der Taufe Jesu

---

1) Es ist bemerkenswerth, dass von allen jenen Verläumdungen, welche selbst Tertullian noch so ausführlich widerlegte, in der Schrift des Celsus gar nicht die Rede war. Er kannte das Christenthum zu genau und nahm seine Sache zu ernst, als dass er solchen Beschuldigungen Glauben schenken konnte. Es erhellt diess deutlich aus Origenes 6, 27. 40. Man vgl. auch Eusebius K.G. 4, 7., wo ausdrücklich gesagt wird, dass diese Gerüchte in kurzer Zeit völlig verstummten.

2) 2, 55.

sind, spricht Celsus alle Glaubwürdigkeit ab. Wer denn eine solche Erscheinung, wie die bei der Taufe, gesehen und eine solche Stimme vom Himmel gehört habe, als eben nur die, in deren Interesse es war, diess vorzugeben? Auch das sei eine blosse Erdichtung der Jünger, dass Jesus alles, was ihm widerfahren werde, vorausgesehen und vorausgesagt habe [1]. Allein nicht blos die Jünger Jesu sind die Urheber des Betrugs, durch welchen das Christenthum in die Welt eingeführt worden ist, er fällt nothwendig auf Jesus selbst zurück. Wenn auch die Jünger erst nach dem Tode Jesu von dem väterlichen Gesetz abfielen und eine neue Sekte stifteten, so waren sie doch schon von Jesus selbst, welcher sie auf die lächerlichste Weise bethörte, dazu gebracht worden [2]. Von Jesus selbst ging der erste Betrug aus, und wenn ihn Celsus schon in Aegypten die magischen Künste erlernen liess, durch welche er nachher in seinem Vaterland Aufsehen erregte, so kann er in der ganzen Wirksamkeit Jesu nur das Werk eines grossen Betrugs gesehen haben [3]. Es ist diess das eigentlich Charakteristische des Angriffs, welchen Celsus auf das Christenthum machte, dass er, um nur nichts Grosses und Achtung Erweckendes im Christenthum anzuerkennen, Jesus selbst zum Betrüger machte [4], und es sich gar nicht anders denken zu können schien, als dass das Christenthum alles, was es in der Welt war, nur durch List und Betrug geworden sei.

Und doch kann man es kaum verkennen, dass die tiefe Verachtung, mit welcher Celsus auf das Christenthum herabsieht, und der bittere Spott, welchen er in so reichem Maasse über dasselbe ausgiesst, im Grunde nur eine erkünstelte Gemüthsstimmung ist. Kann es ein grösseres Zeugniss von der Bedeutung, welche das Christenthum schon damals in den Augen des denkenden Publikums

1) 2, 26 f. 1, 40. 2, 13.

2) 2, 1.

3) Die Wunder Jesu gibt Celsus nur zu, um sie in eine Klasse mit den Wundern der Goëten und derer zu setzen, die von den Aegyptiern es gelernt haben, mitten auf dem Markte um wenige Obolen ihre hohen Kunststücke aufzuführen, Dämonen auszutreiben, Krankheiten wegzublasen, Heroenseelen heraufzurufen, wohlbesetzte Tafeln hinzustellen, Nichtlebendiges wie Lebendiges sich bewegen zu lassen, 1, 68.

4) Durchaus bezeichnet Celsus Jesum als einen Betrüger, man vergleiche auch 2, 49. 6, 42.

hatte, geben, als eben diess, dass einem Mann, wie Celsus, welcher unstreitig einer der gebildetsten, aufgeklärtesten, kenntnissreichsten und urtheilsfähigsten Männer seiner Zeit war, die neue Erscheinung wichtig genug war, um sie zum Gegenstand seiner sorgfältigsten und vielseitigsten Prüfung zu machen? Mochte ihm auch noch so Vieles in ihm tadelnswerth und verwerflich, ungereimt und abgeschmackt, zu sinnlich und fleischlich zu sein scheinen, mochte er ihm im Ganzen weder in philosophischer noch in religiöser Beziehung einen eigenthümlichen Werth zugestehen, er musste gleichwohl, um es mit Erfolg zu bestreiten, alles zu Hülfe nehmen, was die griechische Philosophie ihm darbot, und konnte sich ihm gegenüber nur auf den höchsten Standpunkt eines platonischen Philosophen stellen. Und wie konnte es ihm, wenn es sich hauptsächlich darum handelte, dass die Christen die Dämonen nicht verehren und von dem mythischen Volksglauben nichts wissen wollen, mit diesem Vorwurf so grosser Ernst sein, da doch für ihn selbst nach seinen philosophischen Ansichten der Glaube an die alten Götter unmöglich etwas Anderes sein konnte, als eine von seinem eigenen Bewusstsein mehr oder minder abgelöste Tradition? Konnte er freilich bei allem diesem von seinem Standpunkt aus das Christenthum nur für ein Werk des Betrugs halten, so sollte es also doch jetzt wenigstens nichts Schlimmeres sein und es ist schon diess als ein Beweiss der grösseren Bedeutung, die es im Bewusstsein der Zeit erlangt hatte, anzusehen, dass man eine solche Erscheinung nur aus der Voraussetzung eines Betrugs sich erklären zu können glaubte, welcher, je grösser seine Wirkung war, auch um so räthselhafter bleiben musste. Was ist also damit anders gesagt, als eben nur diess, dass es auf einem geheimen und dunkeln, nicht weiter erklärbaren Wege zu einer Macht in der Zeit geworden war?

Mag der Celsus, welchen wir aus dem Werke des Origenes kennen, der dem Lucian befreundete Celsus gewesen sein oder nicht, in jedem Fall stellt sich Lucian dem Celsus des Origenes darin zur Seite, dass wir auch aus seinen Schriften uns eine bestimmtere Vorstellung davon machen können, wie sich das Christenthum im heidnischen Bewusstsein jener Zeit reflektirte und sich demselben mehr und mehr dadurch assimilirte, dass es seinen schroffen und abstossenden Eindruck für dasselbe allmählig verlor. Auch Lucian hatte ein gewisses Interesse für das Christenthum, er kannte, wenn

auch vielleicht nicht die Schriften der Christen, doch die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, die Sitten und Gebräuche der Christen, und hatte sich ein eigenes Urtheil über den Charakter des Christenthums überhaupt gebildet [1]). Sein Standpunkt war aber ein ganz anderer als der des Celsus. War es dem letztern, bei allem Spott und Hohn, mit welchem er das Christenthum behandelte, doch um eine sehr ernstlich gemeinte Widerlegung desselben zu thun, wollte er als Platoniker die heidnische Weltanschauung der ihr widerstreitenden christlichen gegenüber aufrecht erhalten, so konnte dagegen einem Epikureer, welchem der heidnische Götterglaube selbst nur zu einem Spiel seines Witzes und Scherzes geworden war, nichts ferner liegen als ein solches Interesse. Er sah in dem Christenthum nur eine Erscheinung, die ihm einen neuen Stoff zu dem satirischen Gemälde darbot, das er in so vielen seiner Schriften von seiner Zeit zu entwerfen suchte. Wie schon Celsus, um einen anschaulichen Begriff des Betruges zu geben, für dessen Werk er das Christenthum hielt, es mit andern auf Täuschung und Betrug berechneten Erscheinungen zusammenstellte, so wurde nun die Verwandtschaft mit solchen Zeiterscheinungen der Hauptgesichtspunkt, unter welchem es Lucian auffasste. Das Christenthum war ihm auch nur eine der Verirrungen, Verkehrtheiten und Verrücktheiten, deren er so viele in dem bunten Weltgewirre seiner Zeit erblickte, wesswegen ihn auch vorzugsweise nur dasjenige am Christenthum und an den Christen anzog, was in seiner excentrischen Richtung sich am besten zum Gegenstand einer satirischen Darstellung eignete. In der hieher gehörenden, der Lebens- und Todesgeschichte des cynischen Philosophen Peregrinus Proteus gewidmeten Schrift Lucians ist zwar das Christenthum ein Hauptbestandtheil der Darstellung, nach der ganzen Anlage derselben aber nur im Zusammenhang mit den ähnlichen Erscheinungen, mit welchen es Lucian in Eine Klasse gesetzt wissen wollte, und in seiner Auffassung des Christenthums selbst sind es besonders zwei Züge, welche er hervorhebt, die den Ursprung des Christenthums sehr einfach erklärende Leichtgläubigkeit der Christen und ihre Märty-

1) Vgl. meine Schrift: Apollonius von Tyana und Christus. Tüb. 1832 S. 134 f. A. Planck, Lucian und das Christenthum Stud. und Krit. 1851. S. 826 f. besonders über die Bekanntschaft Lucians mit den Schriften der Christen S. 886 f.

chwärmerei. Die Rolle, welche er den nach vielen schänd-
n Verbrechen, zuletzt wegen der Erdrosselung seines Vaters
flüchtig gewordenen Peregrinus bei den Christen in Palästina
len lässt, indem er zuerst ihre wundersame Weisheit erlernt,
urzem seine Lehrer, die Priester und Schriftgelehrten, so über-
, dass sie wie Schüler neben ihm waren, hierauf Prophet, Vor-
er ihres Kultus und ihrer Versammlungen und alles in allem
l, und in dieser Eigenschaft ihre Bücher auslegt und viele
st verfasst, bis er zuletzt wie ein Gott von ihnen verehrt und
hren Gesetzgeber gehalten wurde, soll offenbar eine Parodie
Geschichte Jesu sein, sofern er durch sie zeigen wollte, wie
it es unter solchen Leuten sei, zur Würde eines Sektenhaupts
elangen. Nur soweit konnte es natürlich Peregrinus, da er in
schon bestehende Christengesellschaft eintrat, nicht bringen,
er so hoch stand, wie Jesus selbst. Denn jenen grossen Men-
n freilich verehrten sie noch immer, welcher in Palästina an
Pfahl geschlagen worden ist, weil er diese neuen Mysterien
Leben eingeführt hat. Was Lucian von dem Zusammensein des
grinus mit den Christen weiter erzählt, dass er als Christ ins Ge-
niss geworfen worden sei, diess aber, wegen des Ansehens, das er
rch erhielt, nur seinem Hang zur abentheuerlichen Berühmtheit
Nahrung gegeben habe, dass die Christen seine Gefangen-
ft für ein grosses Unglück gehalten und sich alle Mühe gege-
haben, ihn aus ihr zu befreien, oder sie ihm wenigstens zu er-
tern, dass aus den Städten Asiens Gesandtschaften der christ-
en Gemeinden gekommen seien, um ihm beizustehen und ihn zu
ten und Peregrinus aus Veranlassung seiner Gefangenschaft
Geld erhalten habe, alles diess soll zur weiteren Charakteristik
Christen dienen, für welchen Zweck Lucian besonders auch die
se Industrie hervorhebt, mit welcher sie alles, was einmal eine
ntliche Angelegenheit für sie geworden ist, betreiben. Aufs
eunigste geben sie alles hin, denn diese armen Leute haben die
erzeugung, dass sie ganz mit Leib und Seele unsterblich sein
auf immer leben werden. Desswegen verachten sie auch den
und die meisten geben sich selbst freiwillig hin. Sodann habe
erster Gesetzgeber sie beredet, dass sie alle Brüder unter ein-
er seien, wenn sie durch ihren Uebertritt die hellenischen Göt-
verläugnen, und jenen an den Pfahl geschlagenen Sophisten ver-

ehren und nach seinen Gesetzen leben. Auch diese charakteristischen Züge führt jedoch Lucian auf die Haupteigenthümlichkeit zurück, dass die Christen bei ihrer Leichtgläubigkeit gar zu leicht die Beute eines Betrügers werden. Weil sie so Brüder sein wollen, verachten sie alles auf gleiche Weise und halten es für etwas Gemeinsames, indem sie, ohne sich von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, alles dergleichen annehmen. Wenn nun ein Betrüger und gewandter Mensch, einer, der mit den Sachen umzugehen weiss, zu ihnen komme, so könne er in Kurzem sehr reich werden und dann die einfältigen Leute auslachen [1]. Auch Lucian leitete demnach das Christenthum in letzter Beziehung aus einem Betrug ab, nur ging er der Quelle und Beschaffenheit desselben nicht weiter nach und begnügte sich, nicht ohne ein gewisses Bedauern, die Christen lieber für Betrogene als für Betrüger zu halten. Das Zweite, was Lucian an den Christen besonders auffiel, war ihr Märtyrerenthusiasmus, er sah aber in ihm theils nur eine schwärmerische Ueberspannung, theils nur die eitle Affektation, sich einen Namen zu machen und Aufsehen in der Welt zu erregen. Da gerade die Hauptscene, mit welcher Lucian seinen Peregrinus enden lässt, indem er sich in Olympia vor dem versammelten Volk in die Flammen eines Scheiterhaufens stürzt, ohne allen Zweifel eine reine Fiktion ist [2], so kann seine Absicht dabei nur gewesen sein, bestimmte Erscheinungen seiner Zeit in einem karrikirten Gemälde darzustellen, woran könnte aber in dieser Beziehung natürlicher gedacht werden, als an die Märtyrerscenen der Christen, wie sie ge-

1) De morte Peregr. c. 11—13.

2) Es weiss Niemand vor Lucian und unabhängig von ihm von diesem angeblichen Faktum. Vgl. Planck a. a. O. S. 834. f. 843. Wie Gregorovius, Geschichte des römischen Kaisers Hadrian und seiner Zeit 1851 S. 254 f. die Erzählung Lucians schlechthin als rein faktische Geschichte nehmen kann, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob wir hier nicht, sei es im Ganzen oder theilweise, ein Stück ächt lucianischer Komposition haben, verstehe ich nicht. Ein Zeitgemälde ist es ja auch so, wenn auch die Hauptzüge in dieser Einheit nicht in einem bestimmten einzelnen Individuum wirklich existirten. Gregorovius stellt den Peregrinus Proteus neben den Schwarzkünstler Alexander von Abonoteichos und den pythagoreischen Heiligen Apollonius als die dritte Gestalt, welche mitten in der chaotischen Auflösung der sittlichen und religiösen Elemente der Kaiserzeit die absolute Verrückung des Verstandes und maasloseste Phantastik darstelle.

rade damals, während der Verfolgungen unter Marc-Aurel, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen? Wozu hätte er seinen Peregrinus in eine so nahe Verbindung mit den Christen gebracht, wenn er ihn nicht in diesem Hauptzuge der abentheuerlichen Rolle, die er ihn spielen lässt, als ihren Schüler hätte darstellen wollen? Schon damals, als er unter den Christen von der heidnischen Obrigkeit gefangen genommen wurde, soll ja dieser Umstand hauptsächlich dazu beigetragen haben, seinem Hange, durch Abentheuer zu der Berühmtheit, nach welcher er von jeher strebte, zu gelangen, auch für die folgende Zeit eine neue Nahrung gegeben haben, und wenn er damals von dem Statthalter von Syrien, ohne auch nur einer Züchtigung werth geachtet zu werden, blos desswegen wieder entlassen wurde, weil der Statthalter, als ein philosophisch denkender Mann, ihm nicht selbst Gelegenheit zur Befriedigung seiner eitlen Ruhmsucht geben wollte, so liegt dabei eine Anspielung auf den Märtyrerdrang der Christen so nahe, dass auch die nachherige Scene, bei welcher nur noch mit grösserem Pomp geschah, was schon damals hätte geschehen können, sich von selbst unter denselben Gesichtspunkt stellte. Dass Peregrinus, nachdem er von den Christen und dem Christenthum wieder hinweggekommen war, blos als Cyniker dargestellt wird, hindert nicht, seinem Tode zu Olympia eine solche Beziehung zu geben, da eben diess zum Charakter der lucianischen Darstellung gehört, dass sie auch in dem Märtyrerdrange der Christen nicht blos etwas specifisch Christliches, sondern einen zu einem allgemeinen Zeitgemälde gehörenden Zug, das eitle Streben, auf die abenteuerlichste Weise Aufsehen zu erregen und eine Rolle in der Welt zu spielen, oder eine neue Form des so absichtlich und dreist die Aufmerksamkeit des Publikums auf sich ziehenden Cynismus jener Zeit zur Anschauung bringen will. Wie Marc-Aurel die Bereitwilligkeit zu sterben tadelte, wenn sie nicht auf eigener Ueberzeugung beruhe, sondern von einer blossen Widerspenstigkeit herrühre, wie bei den Christen, weil der Weise mit kalter Vernunft und mit Würde, ohne allen tragischen Pomp (ἀτραγῳδώς) aus der Welt gehen müsse [1]), so wollte Lucian eben diese in tragischem Pomp sich gefallende Schwärmerei der Christen an seinem Peregrinus satirisch darstellen, indem er ihn als einen hoch-

1) Πρὸς ἑαυτόν 2, 3.

tragischen Mann, ausserordentlicher noch als alle Helden eines Sophokles und Aeschylus, dieses seltsame abentheuerliche Drama aufführen liess. Diese schwärmerische Todesverachtung, dieser Drang zum Märtyrerthum, durch welchen die Christen selbst die Heiden gegen sich herausforderten, war jetzt eine die Christen besonders charakterisirende Erscheinung, von welcher selbst bei Celsus nur wenig die Rede war [1]). Sie musste jetzt immer mehr in die Augen fallen, je mehr unter Marc-Aurel nicht nur Verfolgungen gewöhnlich wurden, sondern auch die so oft angewandte Strafe des Feuertodes dem Märtyrerheroismus der Christen in so manchen Fällen, wie z. B. bei dem Märtyrertode des Bischofs Polykarp von Smyrna, Gelegenheit gab, sich in seinem vollen Glanze zu zeigen. Man pflegte sogar schon sprüchwörtlich von den Christen, oder Galiläern, als solchen zu reden, die, was die Vernunft kaum durch die Einsicht in die Gesetze der Weltordnung erlangen könne, durch rasende Schwärmerei zu leisten vermögen [2]).

Wenn auch Lucian mit derselben Geringschätzung und Verachtung auf das Christenthum herabsieht, wie Celsus, so ist doch seine Stimmung und Ansicht eine andere, und er kann uns als der Repräsentant derer gelten, welche in ihrer epikureischen Gleichgültigkeit gegen das Religiöse überhaupt eine Erscheinung, wie das Christenthum, nicht nur ruhiger betrachteten, sondern sie auch durch die Analogie mit andern gleichartigen Erscheinungen und ähnlichen pathologischen Zuständen der Menschheit für ihre Weltbetrachtung zurechtzulegen suchten. Es spricht sich in ihm nicht der bittere Hass eines Celsus aus, welcher in den Christen nur eine Bande von Betrügern sehen will, die sich gleichsam zum Verderben der übrigen menschlichen Gesellschaft verschworen haben, sie sind ihm nur Einfältige, Leichtgläubige, Schwärmer, die in der fixen Idee, die sie beherrscht, ebenso fähig sind, die abenteuerlichste Rolle zu spielen, als die grössten Beweise von Selbstaufopferung zu geben. Man hat sich also doch soweit mit dem Christenthum ausgesöhnt, dass man es wenigstens für nichts Schlimmeres hält, als in so man-

1) Nur bei Orig. c. Cels. 8, 49 hält Celsus den Christen den Widerspruch vor, eine Auferstehung des Leibs zu hoffen, wie wenn es nichts Besseres, und Edleres gäbe, als *τὸ σῶμα*, und dagegen *αὐτὸ ῥίπτειν εἰς κολάσεις, ὡς ἄτιμον.*

2) Vgl. Neander K.G. 1. S. 273.

chen andern Erscheinungen der Zeit zu Tage liegt, nur kann man, wenn man auf die letzte Quelle zurückgeht, den Ursprung des Christenthums auch jetzt nur aus Betrug und Täuschung herleiten. Schwerlich wollte Lucian, wenn er Jesum nicht geradezu, wie Celsus, einen Betrüger, sondern einen Sophisten nannte [1]), hiemit ein an sich günstigeres Urtheil über ihn aussprechen. Eine Aenderung der Ansicht konnte erst eintreten, wenn man auf dieselbe Weise, wie man für das Christenthum wenigstens einen pathologischen Anknüpfungspunkt gefunden hatte, ihm auch in religiöser Beziehung eine Seite abzugewinnen wusste, vermöge welcher es in die allgemeine Anschauungsweise aufgenommen werden konnte. Von Seiten des Epikureismus liess sich in dieser Hinsicht, bei der Indifferenz desselben gegen alles Religiöse, nichts erwarten, ebenso wenig vom Stoicismus, da ihm schon die Todesschwärmerei der Christen so zuwider war, dass er das Christenthum als unrömisch verachtete, dagegen war der Platonismus, so wenig er auch noch in einem Celsus sich dazu anschicken zu wollen schien, weitherzig und universell genug, um dem Christenthum gerade auf dem Punkte, wo es am wichtigsten war, die Göttlichkeit seines Ursprungs zuzugestehn.

Den Weg dazu bahnte der unmittelbar nach dem Zeitalter der Antonine auf der Grundlage des orientalischen Sonnenkultus im römischen Reiche sich verbreitende religiöse Eklekticismus und Synkretismus, welchem selbst mehrere Beherrscher des römischen Reichs mit schwärmerischer Religiosität ergeben waren. Den thatsächlichen Beweis des Einflusses, welchen dieser Synkretismus auf die Ansicht der heidnischen Welt vom Christenthum hatte, haben wir an dem von Philostratus beschriebenen Leben des Apollonius von Tyana [2]), einem Werke, das hier eine wichtige Stelle einnimmt. Es ist in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts in der Umgebung der Kaiserin Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, entstanden [3]), bei welcher wir ohne Zweifel dieselbe

1) Man vgl. über die Bedeutung dieses Ausdrucks, welchen Lucian auch in seinem Philopseudes c. 16 von Jesus gebraucht, bei Lucian Planck a. a. O. S. 873 f. Er hat bei Lucian sowohl einen guten als einen schlimmen Sinn, passt somit ganz für Lucian, der von Jesus wenigstens nicht so schlimm wie Celsus reden wollte.

2) Man vgl. meine S. 396 genannte Schrift.

3) Vita Apoll. 1, 3. vgl. Vit. Soph. 2, 30, 1.

religiöse Denkweise voraussetzen dürfen, welche bald darauf bei mehreren Mitgliedern des kaiserlichen Hauses und ihrer Familie so stark hervortrat. Der Gegenstand des Werkes ist der auch aus andern Nachrichten bekannte, in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts lebende Magier Apollonius von Tyana, welcher hauptsächlich unter Domitian als Wahrsager und Wunderthäter Aufsehen erregt haben soll. Es ist sonst nur wenig von ihm die Rede, bei Philostratus erscheint er nun aber im Lichte einer so idealisirenden Darstellung, dass dabei nothwendig eine besondere Absicht vorausgesetzt werden muss. Betrachtet man die Züge, mit welchen er geschildert wird, so kann man nicht wohl darüber im Zweifel sein, was Philostratus mit einer solchen Darstellung bezweckte. Der zweideutige Magier und Wahrsager ist hier mit Einem Worte zu einem sittlich religiösen Weltreformator geworden, welcher, wenn er wirklich eine geschichtliche Person wäre, alles übertroffen haben würde, was die alte heidnische Welt an solchen Bestrebungen aufzuweisen hat. Die Wirksamkeit, welcher er nach dieser Schilderung sein ganzes Leben widmete, hatte eine durchaus religiöse Richtung. Eine richtige Erkenntniss der Götter und der göttlichen Dinge zu verbreiten, die der Gottheit wohlgefällige Weise ihrer Verehrung zu lehren, Liebe zum Göttlichen und einen die Götter fromm ehrenden Sinn anzuregen, war überall, wo wir ihn auftreten sehen, sein eifrigstes Bestreben. Desswegen unterhielt er sich überall vorzüglich über religiöse Gegenstände und überging auf seiner steten Wanderung keinen heiligen Ort, der entweder durch die Erinnerung fromme Gefühle weckte, oder auch damals noch von den Göttern und Heroen zur Offenbarung ihrer sichtbaren Nähe und Gegenwart erwählt war. Er besuchte alle Tempel und weilte in ihnen am liebsten und hielt Vorträge in ihnen, die die Wirkung hatten, dass die Götter eifriger verehrt wurden und die Menschen herbei kamen, als ob sie reichlichere Gaben von den Göttern zu empfangen hofften. Mit demselben Eifer drang er auf Tugend und Sittlichkeit. Ueberall, wo er auftrat, wirkte er auf eine höchst achtungswürdige Weise, um das erschlaffte Zeitalter zur strengern und reinern Sitte der Vorzeit zurückzuführen und dadurch das Wohl der Staaten fester zu begründen. Insbesondere empfahl er Selbsterkenntniss und sorgfältige Beachtung des in der Stimme des Gewissens sich aussprechenden sittlichen Urtheils. Den Maassstab

der sittlichen Beurtheilung setzte er in die Idee der Gerechtigkeit, erklärte aber ausdrücklich, dass kein Unrecht thun noch nicht als Gerechtigkeit gelte. Mit diesen Lehren und Grundsätzen suchte er seiner Wirksamkeit die grösste Ausdehnung und Allgemeinheit zu geben. An allen Orten erscheint er auf dieselbe Weise thätig und seine fortgehende Wanderung durch alle Länder der damals bekannten Welt konnte nur den Zweck haben, die Weisheit, die er lehrte, und was er zum Wohl der Menschheit wirken zu können hoffte, zum Gemeingut aller zu machen. Schon seine Wirksamkeit bezeugt so den Universalismus seiner Denkweise. Ebenso hatte seine Lehre nichts Partikularistisches und Geheimes, seine Vorträge waren öffentlich, und jeder, welcher wollte, konnte an ihnen theilnehmen. Er hatte zwar einen engern Kreis von Schülern um sich, scheint aber in Hinsicht der Belehrungen, die er ihnen ertheilte, keinen tiefer eingreifenden Unterschied gemacht zu haben. Die Schüler, welche er zur Seite hatte, sollten ihm überhaupt die allgemeinere Anerkennung und festere Begründung der Lehren und Grundsätze, von welchen er eine neue Anregung des sittlich religiösen Lebens erwartete, auch für die Zukunft verbürgen. Als sittlich religiöser Reformator musste er, der Natur der Sache nach, in einen gewissen Gegensatz zu der ihn umgebenden Welt treten. Der Zweck seines Wirkens war, der Unwissenheit und Gleichgültigkeit in göttlichen Dingen, den sittlichen Mängeln und Gebrechen, die unter seinen Zeitgenossen herrschten, den verschiedenartigen Verirrungen, die er bei Einzelnen da und dort wahrnahm, so viel er vermochte, zu begegnen, um dadurch das Missverhältniss aufzuheben, in welchem die Menschen seiner Zeit zu der Idee standen, die nach seiner Ansicht im menschlichen Leben realisirt werden sollte. Seine Wirksamkeit hatte aber auch eine politische Tendenz, durch welche sie einen noch bestimmteren Charakter erhielt. Sein öffentliches Leben fällt in die Periode, in welcher die Tyrannei eines Domitian ihren Schrecken in der römischen Welt verbreitete. Apollonius trat der Tyrannei mit dem Muthe eines keine Gefahr scheuenden Weisen entgegen, und wurde durch alle Lehren und Grundsätze, die die wahre Philosophie darbieten kann, der Verfechter der Freiheit. Es ist jedoch nicht genug, dass ein sittlich religiöser Reformator der Idee, die ihn begeistert, seine öffentliche Thätigkeit widmet, er muss sie vor allem in seiner eigenen Person zur leben-

digen konkreten Anschauung bringen. Auch in der Person des Apollonius stellt sich uns nach der Schilderung des Philostratus ein solches Ideal dar. Es sind in dieser Hinsicht hauptsächlich folgende Züge hervorzuheben: Wie er sich intellektuell durch sein höheres Wissen weit über die gewöhnlichen Menschen erhob und überhaupt alles Wissen seiner Zeit in göttlichen und menschlichen Dingen wie in einem gemeinsamen Mittelpunkt in sich vereinigte, so war er auch in praktischer Hinsicht der in gleichem Grade vollendete Weise. Er hatte sich von Jugend an der pythagoreischen Philosophie mit unaussprechlicher geheimnissvoller Liebe ergeben und befolgte die Lebensweise, die sie ihren Bekennern als die einzig heilige, gottgefällige, des Weisen würdige vorschrieb, mit grösserer Strenge als irgend ein Anderer. Da aber der vollendete Weise in seiner wahren Grösse erst dann erscheinen kann, wenn er auch die Schrecknisse des Todes überwindet, so durfte auch diess in dem Leben des Apollonius nicht fehlen. Er wies den Gedanken nicht von sich zurück, sich selbst als Märtyrer für die Sache der Freiheit aufzuopfern, und entwaffnete durch seine Unerschrockenheit und Todesverachtung die Grausamkeit des Tyrannen Domitian. Alles diess zusammen, seine ausserordentliche Kenntniss göttlicher und menschlicher Dinge, die fleckenlose Reinheit, die in ihm den schönsten Verein aller Tugenden, das ächteste Ideal sittlicher Vollkommenheit vor Augen stellte, die edle Bestimmung seines ganzen Lebens, für das Wohl der Menschheit zu wirken, der Todesmuth, mit welchem er die Sache der Freiheit gegen die Tyrannei vertheidigte und im Bewusstsein der Pflicht das Leben aufzuopfern entschlossen war, machte ihn zu einer übermenschlichen göttlichen Erscheinung, und wie sich das Göttliche seiner Natur durch seine Seher- und Wundergabe beurkundete, so warfen auch noch wundervolle Ereignisse bei seiner Geburt und dem Ende seines Lebens eine eigene Glorie auf seine Person, und man kann es daher nur ganz natürlich finden, dass schon die Zeitgenossen in ihm einen Gott erblickten. Bedenkt man nun auf der einen Seite, wie ungeschichtlich und idealisirt die ganze Darstellung ist, und wie ihr demnach nur eine bestimmte Absicht zu Grunde liegen kann, und auf der andern Seite, wie auffallend in allen Hauptzügen dieses Ideals die Uebereinstimmung zwischen Christus und Apollonius ist, und wie sich auch in so manchen einzelnen Zügen eine nähere Bekannt-

schaft des Philostratus mit der evangelischen Geschichte verräth, so kann man nur fragen, was bei einem solchen Gegenbilde beabsichtigt war. Auf eine blos feindliche Tendenz weist uns nichts hin. Kann nun freilich, auch wenn Philostratus mit seiner Darstellung blos sagen wollte, die Christen haben keine Ursache, ihren Christus für eine so ausserordentliche und einzige Erscheinung zu halten, auch die heidnische Welt könne ein gleiches Ideal ihm gegenüberstellen, schon diess als eine Opposition gegen das Christenthum angesehen werden, so ist vor allem zu erwägen, welches grosse Zugeständniss dem Christenthum schon dadurch gemacht ist, dass das aufgestellte Ideal nur ein Seitenstück zu dem im Christenthum sich findenden Original sein soll. Wo war denn, wenn wir auf Lucian und Celsus zurücksehen, bisher auch nur entfernt von der Anerkennung eines solchen Vorzugs des Christenthums die Rede? Wie wenn jetzt jedes Vorurtheil gegen dasselbe überwunden wäre, gesteht man ihm nicht nur etwas sehr Hohes und Göttliches zu, sondern es ist jetzt nur noch darum zu thun, ihm einen solchen Vorzug nicht allein zu lassen, und es wird alles aufgeboten, was aus der heidnischen Welt zu einem solchen Gegenstück zusammengebracht werden kann. Für pythagoreisch gibt sich die dem Apollonius zugeschriebene Philosophie selbst aus, und ohne Zweifel ist hauptsächlich aus der Vorliebe für die pythagoreische Philosophie, wie sie schon schon seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung erwachte und allmählig sich weiter verbreitete, der Umschwung des heidnischen Zeitbewusstseins in Hinsicht des Christenthums zu erklären, welchen wir in dem Werke des Philostratus schon als vollendete Thatsache vor uns sehen, so absichtlich auch das Werk selbst jede Beziehung auf das Christenthum zu ignoriren scheint. Je mehr die Philosophie selbst eine religiöse Richtung nahm, und die aus der Negativität ihrer bisherigen Ergebnisse in ihr entstandene Sehnsucht nach einer höhern Offenbarung aus den Ueberlieferungen der Vorzeit und aus den Religionslehren des Orients zu befriedigen suchte [1]), um so geneigter musste sie sein, auch einer Lehre Glauben zu schenken, welche selbst auch mit dem Anspruch auf eine göttliche Offenbarung auftrat und nach einer Dauer von zwei Jahrhunderten schon nicht mehr als eine so neue, erst seit gestern entstandene angesehen werden konnte. Aus dem Neu-

1) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen 3, 2. S. 490. f.

pythagoreismus ging auf diesem Wege hauptsächlich jener religiöse Synkretismus hervor, welcher der absoluten Wahrheit dadurch am nächsten zu kommen glaubte, dass er die verschiedenen Formen der Religion, so weit sich in ihnen etwas Höheres und Göttliches zu offenbaren schien, so viel möglich in Einer Anschauung vereinigte, und sie alle neben einander mit dem gleichen relativen Anspruch auf Wahrheit bestehen liess, um sie alle zusammen als Lichtstrahlen eines und desselben Lichtprincips zu betrachten. Auch das Christenthum nahm so die ihm gebührende Stelle neben den andern Religionen ein, man ehrte seinen Stifter, wie den Stifter anderer religiöser Institute, stellte ihn andern Weisen der Vorzeit zur Seite, und indem man sich damit begnügte, dem Hohen und Göttlichen, das man in ihm anerkannte, etwas anderes Gleichberechtigtes, oder, wie man meinte, sogar noch Höheres und Vollkommneres aus der heidnischen Welt gegenüberzustellen, sah man vorerst noch darüber hinweg, dass es sich selbst in ein ganz anderes Verhältniss zu der heidnischen Religion und Philosophie setzen musste. Sobald aber der von Anfang an in einer so nahen Verwandtschaft zum Pythagoreismus stehende Platonismus in seiner erneuerten Form sich systematischer ausgebildet und sich zur herrschenden Zeitphilosophie erhoben hatte, musste er sich gedrungen sehen, sich mit dem Christenthum bestimmter auseinanderzusetzen, um sowohl was er in ihm billigte und anerkannte, als auch was er in ihm verwerfen und als einen principiellen Gegensatz betrachten musste, genauer festzustellen. Diess führt uns, nachdem wir in Celsus den entschiedenen Gegner, in Philostratus den zweideutigen synkretistischen Vermittler kennen gelernt haben, auf den Neuplatoniker Porphyrius, als den Hauptrepräsentanten der dritten, allein noch möglichen Form des hier seinen Verlauf nehmenden geistigen Processes, in welcher wir das religiöse Bewusstsein der heidnischen Welt von dem Christenthum auf der einen Seite ebenso angezogen als auf der andern von ihm abgestossen sehen.

Obgleich Porphyrius unter diesen doppelten Gesichtspunkt zu stellen ist, ist doch er es gerade, welcher in den Augen der Kirchenväter für den bittersten und unversöhnlichsten Gegner des Christenthums galt [1]). Sein in fünfzehen Büchern gegen die Christen ge-

1) Ὁ ἄσπονδος ἡμῶν πολέμιος, ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος wird er z. B. von Theodoret genannt (Gr. affect. cur. disp. 10. 12. ed. Schulz. T. 4. S. 954. 1040).

schriebenes Werk war eine noch berühmtere Streitschrift als die des Celsus, und man war sich der Bedeutung derselben so bewusst, dass die angesehensten Kirchenlehrer jener Zeit, wie namentlich Methodius von Tyrus, Eusebius von Cäsarea, Apollinaris von Laodicea sehr ausführliche Widerlegungsschriften gegen sie verfassten. Sein Angriff auf das Christenthum war nicht so umfassend und vielseitig und nicht ebenso gegen die christliche Weltansicht überhaupt gerichtet, wie der des Celsus, um so besser aber wusste er solche Punkte zu treffen, bei welchen die Evidenz der Thatsachen, die seine Argumente hervorheben, nicht wohl in Abrede gezogen werden zu können schien. Wir kennen freilich, da auch die Gegenschriften verloren gegangen sind, das von dem Hasse der Christen vernichtete Werk nur sehr wenig, aber auch schon die wenigen Bruchstücke, die sich aus ihm erhalten haben, geben uns diesen Begriff von demselben. Porphyrius griff hauptsächlich die Schriften der Christen an und suchte mit kritischer Schärfe Widersprüche in ihnen nachzuweisen, welche den Charakter der Göttlichkeit, welchen diese Schriften haben sollten, von selbst aufheben zu müssen schienen. Als einen Punkt dieser Art fasste er besonders den Gal. 2. erwähnten Konflikt der beiden Apostel ins Auge, bei welchem er dem Einen seinen Irrthum, dem Andern seine Streitsucht vorwarf und aus dem Ganzen die Folgerung zog, dass, wenn die Häupter der Gemeinden selbst so uneins mit einander seien, ihre Lehre überhaupt nur auf Erdichtung und Lüge beruhen könne [1]. In der evangelischen Geschichte selbst beschuldigte er Jesum wegen seines Benehmens Joh. 7, 8. vgl. mit V. 14 der Zweideutigkeit und Inkonsequenz [2]. Besonders berühmt war das zwölfte Buch des Werks, in welchem sich Prophyrius mit den Weissagungen des Propheten Daniel beschäftigte und zu zeigen suchte, das Buch Daniel sei gar nicht von dem Propheten, dessen Namen es führe, son-

1) Vgl. Hieronymus in dem prooemium seines Commentars über den Brief an die Gal.

2) Hieron. Dial. c. Pelag. 2, 17. Auch sonst scheint er in der evangelischen Geschichte viel Unwahres und absichtlich Falsches gefunden zu haben. Vgl. Hier. Ep. 57. ad Pammach. c. 9. Quaest. hebr. in Gen. init. In der Apostelgeschichte nahm er die Worte des Petrus an Ananias und die Sapphira 4, 4. f. nicht als prophetische Ankündigung eines Gottesgerichts, sondern nur als ein imprecari mortem. Hier. ep. ad Demetr. ed. Seml. S. 156.

dern von einem Spätern, welcher zur Zeit des Antiochus Epiphanes in Judäa lebte, verfasst, nicht Daniel habe Künftiges vorhergesagt, sondern dieser habe Vergangenes erzählt, alles, was er bis auf Antiochus sage, enthalte wahre Geschichte, was darüber hinausgehe, sei, da er das Künftige nicht gewusst habe, erlogen [1]). In seiner Kritik der mosaischen Geschichte und der jüdischen Alterthümer, von welchen er im vierten Buch handelte, tadelte er hauptsächlich die Ausleger, am meisten den Origenes, wegen ihres Allegorisirens, durch das sie dem klaren Sinn der mosaischen Schriften überschwängliche Mysterien unterschieben [2]). Charakteristisch sind für seine Methode der Bestreitung insbesondere auch die drei dialektischen Fragen: Wenn Christus sich den Weg des Heils, die Gnade und die Wahrheit nenne, und die an ihn glaubenden Seelen von ihm allein die Rückkehr hoffen lasse, was denn so viele Jahrhunderte hindurch die Menschen vor Christus gethan haben? warum die Christen die Opfer verwerfen, wenn doch der Gott des A. T. sie eingesetzt habe? welches Verhältniss zwischen der Sünde und der ewigen Strafe sei, wenn doch Christus sage, mit welcherlei Maass ihr messet, wird auch euch gemessen werden [3])?

So scharf jedoch in solchen und ohne Zweifel so vielen andern Einwürfen die Polemik des Porphyrius war, und so sehr seine ganze Argumentationsweise, so weit wir sie kennen, den Geist eines Celsus verräth, so war es doch von ihm keineswegs, wie von Celsus, darauf abgesehen, ein schlechthin verneinendes Urtheil über das Christenthum auszusprechen. Alles, was er am Christenthum tadelte und verwarf, sollte nur dem Christenthum gelten, das schon damals nicht mehr das ächte und ursprüngliche war. Um beides zu vereinigen, die Achtung und Anerkennung, die der Neuplatonismus dem Christenthum nicht versagen konnte, und doch zugleich den Standpunkt zu behaupten, welchen man nicht aufgeben konnte, so lange das Heidenthum in seinem bisherigen Gegensatz

1) Hieron. in dem prooemium zu seinem Commentar über den Propheten Daniel.

2) Eus. K.G. 6, 19. Er sagte von der allegorisirenden Interpretationsmethode dieser Erklärer des A. T., sie nehme mit ihrer hochfahrenden Einbildung die Seele so gefangen, dass sie kein gesundes Urtheil mehr habe.

3) Augustin Ep. 102. oder sex quaest. contra paganos expositae, qu. 2. 3. 4. Vgl. Hier. Ep. 133 ad Ctesiph. c. 9.

zum Christenthum beharren sollte, kam man nun darauf, den Lehrer von den Schülern zu trennen, und an die Stelle einer rein negativen Dialektik und Polemik, die nur die Falschheit und Nichtigkeit des Christenthums im Ganzen darthun wollte, trat jetzt eine Kritik, die es sich zur Aufgabe machte, das ursprünglich Wahre von dem erst hinzugekommenen Unwahren und Falschen zu unterscheiden. Von der Beschuldigung eines Betrugs sollte das Christenthum auch jetzt nicht freigesprochen werden, da man sich seine Bedeutung in der Welt anders als unter dieser Voraussetzung nicht erklären konnte, aber der Betrug sollte jetzt nicht mehr bis zu dem Stifter selbst hinaufreichen, er erstreckte sich nur auf die Sphäre derer, welche nach ihm seine wahre Lehre entstellt und ihr die falschen Zusätze gegeben haben, die das religiöse Bewusstsein des Heiden mit Widerwillen und Abscheu gegen sie erfüllen mussten. Die Neuplatoniker waren es zuerst, welche diese Stellung zum Christenthum nahmen, die insofern mit Recht eine kritische genannt werden kann, sofern sie dieselbe Tendenz hatte, wie in der Folge jede kritische Auffassungsweise des Christenthums, die es auch vor allem darauf ansehen musste, was in ihm das an sich Wahre und Ursprüngliche, und was das erst auf anderem Wege Hinzugekommene sei. Sie waren jene vani Christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores, welche, wie Augustin sagt [1]), continent blasphemias a Christo et eas in discipulos ejus effundunt. Was also Celsus Jesus selbst zum Vorwurf macht, fällt nur den Jüngern zur Last, nur sie sind es, welche die heidnischen Götter läugneten, und sich zum allgemeinen heidnischen Volksglauben in ein so feindliches Verhältniss setzten. Jesus selbst war davon weit entfernt, er glaubte an die Götter, ehrte sie nach heidnischer Sitte und verrichtete mit ihrer Hülfe auf theurgische Weise die Wunder, durch welche er so grossen Ruf erlangte [2]). Wie hierin die Jünger über

1) De consensu Evangelistarum 1, 15.

2) Nihil, sagten die Neuplatoniker bei Augustin a. a. O. c. 34 von Jesus, sensisse contra Deos suos, sed eos potius magico ritu coluisse et discipulos ejus non solum de illo fuisse mentitos, dicendo illum Deum, per quem facta sunt omnia, cum aliud nihil quam homo fuerit, quamvis excellentissimae sapientiae, verum etiam de Diis eorum non hoc docuisse, quod ab illo didicissent. Sie sprachen auch von Schriften, welche Christus geschrieben habe, und welche eas artes enthalten, quibus eum putant illa fecisse miracula, quorum fama ubique percrebuit. A. a. O. c. 9.

ihren Meister etwas ausgesagt haben, woran er selbst nicht dachte, so sollte auch diess nur ein falsches Vorgeben von ihnen sein, dass er sich selbst Gott genannt habe. Göttliche Würde Jesu zuzugestehen, wäre ein zu grosser Vorzug des Christenthums vor dem Heidenthum gewesen, um so bereitwilliger waren dagegen die Neuplatoniker, ihn als einen der weisesten und ausgezeichnetsten Männer anzuerkennen und zu ehren [1]. Aber auch diesen Vorzug sollte Jesus mit den weisen und göttlichen Männern des heidnischen Alterthums nur so theilen, dass er durch eine solche Parallele nicht sowohl gehoben, als vielmehr in Schatten gestellt wurde. Mit demselben Interesse, mit welchem Philostratus sein Leben des Apollonius geschrieben hat, beschrieben Porphyrius und Jamblichus das Leben des Pythagoras, um es mit allem auszustatten und zu verherrlichen, was dasselbe zu einer Theophanie derselben Art machen konnte, wie die Christen in ihrem Christus anschauten. Recht absichtlich stellten sie ihren göttlichen Pythagoras nicht blos als das höchste Ideal der Weisheit, sondern auch als einen menschgewordenen Gott dar. Schon als Jüngling habe er, sagt Jamblichus [2], den Eindruck eines Gottes gemacht. Alle, die ihn sahen und hörten, richteten voll Bewunderung die Blicke auf ihn, und viele sprachen mit gutem Grunde die Ueberzeugung aus, er sei der Sohn eines Gottes. Er aber mit Zuversicht gestützt auf die Meinung, die man von ihm hatte, auf die von Kindheit an erhaltene Bildung und auf die natürliche Gottähnlichkeit seines Wesens, zeigte sich der Vorzüge, die er besass, nur um so würdiger. Er zeichnete sich aus durch Religiosität, durch Kenntniss, durch das Eigenthümliche seiner Lebensweise, durch die gesunde Beschaffenheit seiner Seele, durch Anstand des Körpers in allem, was er redete und that, durch eine innerlich heitere unnachahmliche Seelenruhe, die er sich durch keine Anwandlung von Zorn oder Lachen, oder Neid und Streitsucht, oder irgend einer andern Leidenschaft trüben liess. So lebte er in Samos wie ein unter den Menschen erschienener guter Dä-

---

1) Aug. a. a. O. c. 7: Honorandum enim tanquam sapientissimum virum putant, colendum autem tanquam Deum negant. Für einen der frömmsten und weisesten Männer sollen Jesum auch die heidnischen Orakel erklärt haben, auf deren Aussprüche die Neuplatoniker so grosses Gewicht legten. Aug. de civit. Dei 19, 23. Eus. Dem. ev. 3, 8.

2) De vita pythagorica c. 2.

mon [1]). Als er in Italien auftrat, und daselbst das von allen gefeierte Grossgriechenland stiftete, erschien er auch hier wie ein Gott. Die Einwohner nahmen seine Gesetze und Vorschriften wie göttliche Befehle an, von welchen nicht im Geringsten abzuweichen erlaubt sei. In vollkommener Eintracht lebte der ganze Verein seiner Schule zusammen, gerühmt und glücklich gepriesen von allen, die um sie herumwohnten. Sie hatten unter sich Gütergemeinschaft eingeführt. Den Pythagoras rechneten sie schon zu dem Kreise der Götter, als einen guten menschenfreundlichen Dämon. Einige sagten, er sei der pythische, Andere der hyperboreische Apollon, Andere der Päon, wieder Andere einer der Dämonen, die den Mond bewohnen, und noch Andere einer der olympischen Götter, der zum Heil und zur Wiederherstellung des Lebens der Sterblichen in menschlicher Gestalt den damals Lebenden erschienen sei, damit er das heilbringende Licht der Glückseligkeit und der Philosophie (der seligmachenden Philosophie) der sterblichen Natur zu Theil werden lasse [2]). Ein grösseres Gut, setzt Jamblichus hinzu, als von den Göttern durch diesen Pythagoras geschenkt worden sei, sei noch nie gekommen, noch werde ein solches je kommen, weswegen auch jetzt noch das Sprüchwort von dem Hauptumlockten aus Samos mit der grössten Ehrfurcht spreche. Wenn es also auch eine solche Menschwerdung Gottes gibt, wie die Christen von Christus behaupten, oder eine solche *ἐπιδημία εἰς ἀνθρώπους θεοῦ*, wie der Philosoph Eunapius des Philostratus Leben des Apollonius genannt wissen wollte, und wie demnach auch das von Porphyrius und Jamblichus geschilderte Leben des Pythagoras genannt werden kann, so steht Pythagoras so einzig da, dass Christus nur als eine sekundäre Erscheinung dieser Art neben ihm betrachtet werden kann, und es ist nur eine Uebertreibung von Seiten der Christen, wenn sie aus ihrem Christus mehr machen, als einen Gott oder göttlichen Mann im Sinne der Heiden. Gegen das aber, was einmal von dem Neuplatonismus in Christus anerkannt worden war, wurde selbst von einem Gegner, wie Hierokles, dem Statthalter von Bithynien, welcher nach dem Vorgang des Celsus und seines *Ἀλη-*

---

1) *ὡς δὴ δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ.*

2) *εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει.* Vgl. Tit. 2, 11 f.

θῆς λόγος Worte der Wahrheitsliebe (λόγοι φιλαλήθεις in zwei Büchern) [1]) gegen die Christen schrieb, keine Einsprache mehr erhoben, und er machte in seiner Parallele zwischen Christus und dem von Philostratus verherrlichten Apollonius, welche der Hauptpunkt seiner Streitschrift gewesen zu sein scheint, den Christen nur das zum Vorwurf, dass sie ausserordentliche Erscheinungen dieser Art nicht nüchterner und besonnener zu beurtheilen wissen. Die Christen thun sich auf ihren Jesus ungemein viel zu gut, indem sie von ihm rühmen, dass er einige Blinde wieder sehend gemacht und einige andere Wunder dieser Art verrichtet habe, es verdiene aber bemerkt zu werden, dass die Heiden über alle dergleichen Dinge eine weit richtigere und verständigere Ansicht haben, und wie sie von ausserordentlichen Menschen denken. Was er sodann von dem Proconnesier Aristeas, dem Pythagoras und einigen ältern, ganz besonders aber von den Wunderthaten des erst unter der Regierung Nero's aufgetretenen Apollonius von Tyana sagt, will er blos in der Absicht erwähnt haben, um das genaue und bei jedem einzelnen Falle wohlbegründete Urtheil der Heiden mit der Leichtfertigkeit der Christen zusammenzustellen. Die Heiden nämlich halten einen solchen Wunderthäter nicht für einen Gott, sondern nur für einen von den Göttern geliebten Menschen, die Christen aber erklären ihren Jesus wegen einiger unbedeutender Wunderzeichen für einen Gott, wobei auch das noch in Erwägung zu ziehen sei, dass die Thaten Jesu von Petrus und Paulus und einigen andern diesen ähnlichen lügenhaften, eingebildeten, mit Zauberei sich abgebenden Menschen auf jede Weise ausgeschmückt worden seien, die Thaten des Apollonius aber seien von Männern beschrieben worden, die auf der höchsten Stufe der Bildung standen und die Wahrheit zu würdigen wussten, und aus Menschenliebe die Thaten eines edlen, von den Göttern geliebten Mannes nicht unbekannt sein lassen wollten [2]). Das Höchste, was die Heiden Christus zugestehen konnten, war nur eine göttliche Würde in dem Sinne, in welchem überhaupt nach polytheistischer Anschauung verschiedene Formen des Göttlichen neben einander bestehen können, die Verehrung Jesu setzte daher immer die Verehrung der heidnischen Götter

1) Wir kennen sie nur aus der Gegenschrift des Eusebius von Cäsarea Contra Hieroclem.

2) Bei Eus. a. a. O. c. 2.

als gleichberechtigt voraus, und die letzte Streitfrage, um welche es sich zwischen den Christen und Heiden handelte, blieb daher immer die Realität der heidnischen Götter, welche die Christen nicht anerkennen konnten, ohne mit dem Absoluten ihres Gottesbegriffs in Widerstreit zu kommen, während die Heiden sich nicht als das ausschliessliche Prädikat eines Einzigen denken konnten, was sie als das gemeinsame Attribut Vieler zu denken gewohnt waren. Und da die Christen den Heiden gegenüber noch immer nur eine Sekte waren, deren Ursprung nicht in sehr ferner Zeit lag, so traf sie der Vorwurf, von dem allgemeinen, durch die Ueberlieferung der Vorzeit geheiligten Volksglauben abgefallen zu sein, was in den Augen des Neuplatonikers eine weit grössere Verschuldung war, als nach der gewöhnlichen Vorstellung. Ist der Polytheismus nach der neuplatonischen Weltanschauung nicht blos eine schöne Mannigfaltigkeit der Welt, sondern auch eine von dem Herrscher des Alls getroffene Einrichtung, welcher zufolge es blos darum eine Mehrheit volksthümlich verschiedener Religionen gibt, weil jedes Volk seinen eigenen Dämon als Nationalregenten [1]) hat, so kann es auch nur als ein frevelnder Eingriff in die von Gott bestimmte allgemeine Weltordnung, und in die jedem Einzelnen in ihr gegebene Stellung betrachtet werden, die vaterländische Religion zu verlassen. In diesem Sinne nannte es Porphyrius die grösste Frucht der Frömmigkeit, die Gottheit zu verehren auf vaterländische Weise (τιμᾷν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια) [2]), und in einer Parallele zwischen Ammonius Sakkas und Origenes [3]) fällte er über beide das Urtheil, Ammonius habe sich, obgleich von christlichen Eltern geboren, so bald er zu philosophiren angefangen, zu der gesetzlichen Weise (ἡ κατὰ νόμους πολιτεία), Origenes aber, obgleich als Grieche unter Griechen erzogen, sich zu dem barbarischen Wagniss gewendet und seine griechische Wissenschaft verfälscht, er habe als Christ auf gesetzwidrige Weise gelebt.

So weit hatte sich also das anfangs mit allem Hass und Abscheu zurückgestossene, und in der Folge wenigstens nur für Betrug und Schwärmerei erklärte Christenthum durch die synkreti-

1) Man vgl. hierüber auch Celsus bei Orig. 5, 25.

2) In dem von A. Mai gefundenen, und im Jahr 1816 herausgegebenen Briefe an seine Gattin Marcella c. 18.

3) Bei Eus. K.G. 6, 19.

stische Vermittlung des Neuplatonismus mit dem Bewusstsein der heidnischen Welt ausgeglichen, dass es sich in dem Konflikt dieser beiden geistigen Mächte mit einander nur noch um die formelle Frage zu handeln schien, ob es erlaubt sei, von der bisherigen Religion zu einer neuen überzugehen. Diese Frage konnte sich jeder nur nach Maassgabe seines religiösen Bewusstseins beantworten. Verneinen musste sie, wer auch jetzt eine solche Anschauung des Göttlichen, wie sie ihm die Göttergestalten des alten Glaubens darboten, für sein religiöses Bewusstsein nicht entbehren konnte, zu bejahen aber hatte sie jeder, auf dessen Bewusstsein die alten Götter eine solche dämonische Macht nicht mehr ausüben konnten. Allein auch solche, deren Bewusstsein sich innerlich von allen Banden des alten Glaubens abgelöst und frei gemacht hatte, konnten sich äusserlich dadurch gebunden glauben, dass sie als Einzelne, oder als eine nur schwache Minorität, einer weit überwiegenden Mehrheit gegenüberstanden. Die Hauptfrage war daher schon jetzt wesentlich dieselbe, welche in der Folge innerhalb der christlichen Kirche selbst so grosse Bedeutung erhalten hat, wie sich die subjektive Freiheit und Berechtigung des Einzelnen zu der Macht der Gewohnheit und des Herkommens, oder zur Auktorität einer als katholisch geltenden Tradition verhält. Auch mit dem alten Götterglauben verbanden sich alle Begriffe, welche der christlichen Kirche ihren katholischen Charakter gaben, welches Recht hatte also der Einzelne, wenn er nicht in seinem eigenen Bewusstsein dieser Macht gegenüber sich frei wissen konnte? Es ist bemerkenswerth, wie schon die ältesten christlichen Apologeten in ihrer Vertheidigung des christlichen Glaubens gegen den heidnischen darauf geführt wurden, das protestantische Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen ihre heidnischen Gegner geltend zu machen. Woher hat, hält Tertullian ihnen entgegen, schon unter den Heiden jeder das Recht, vorzugsweise diesen oder jenen Gott zu verehren, woher anders, als von der Religion selbst, sofern sie an sich ihrem Wesen nach nur Sache der freien Wahl und der freien Selbstbestimmung ist? Warum sollen also nicht auch die Christen dasselbe Recht haben [1]? Dieselbe Frage unter-

1) Apol. c. 24: Colat alius deum, alius Sovem, alius ad coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, nubes numeret

suchte der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien. Er lässt den heidnischen Grammatiker Appion behaupten, die grösste Sünde sei es, das Vaterländische zu verlassen und sich zu barbarischen Sitten zu wenden, beantwortet aber die Frage, ob man πάντως δεῖ φυλάσσειν τὰ πάτρια, durch die Unterscheidung, die er zwischen ἀλήθεια und συνήθεια macht. Wolle man den Uebertritt von der heidnischen Religion zur christlichen aus dem Grunde verbieten, weil es unrecht sei, von der Sitte und dem Glauben der Väter abzufallen, so verkenne man den grossen Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit. Die väterlichen Sitten seien nur, wenn sie gut seien, beizubehalten, gut aber sei die heidnische Religion schon deswegen nicht, weil sie Vielgötterei sei [1]). Dasselbe erwiedert auch Origenes dem Celsus: wir wissen, dass es recht ist, das von Anfang in den einzelnen Ländern Gebräuchliche aufzugeben, wenn es bessere und göttlichere Gesetze gibt, wie die, welche Jesus als der Mächtigste gegeben hat, unrecht aber ist es, sich dem nicht anzuvertrauen, der sich reiner und mächtiger als alle Herrscher gezeigt hat [2]). Ist also nur einmal die Ueberzeugung des Bessern vorhanden, so liegt in ihr unmittelbar auch das Recht, ihr zu folgen, und keine Macht der Welt kann ihr widerstehen. Der Sieg des Christenthums war entschieden, so bald, wie diess im Folgenden zu zeigen ist, der römische Staat sich genöthigt sah, die religiöse Ueberzeugung, deren Recht schon die Apologeten angesprochen hatten, auch äusserlich freizugeben.

---

orans, alius lacunaria, alius suam animam deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis, et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere, quem velim, sed cogar colere, quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem, atque adeo et Aegyptiis permissa est tam vanae superstitionis potestas — unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est. — Sed nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos, nec Romani habemur, quia non Romanorum deum colimus. Bene quod omnium deus est, cujus velimus aut nolimus omnes sumus. Sed apud vos quodvis colere jus est, praeter verum deum, quasi non hic magis omnium sit deus, cujus omnes sumus. Vgl. Ad Scap. c. 2: Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris.

1) Hom. 4, 7.

2) C. Cels. 5, 32.

2. Das Verhältniss des Christenthums zur heidnischen Welt und zum römischen Staat nach seiner äussern Seite.

Gewöhnlich weiss man das Verhältniss des Christenthums zum römischen Staat nur nach der Reihe der Verfolgungen zu bemessen, welche die Christen bald unter diesem, bald unter jenem Kaiser zu erdulden hatten. Als Heiden, wie die Römer waren, konnten sie freilich nur das Christenthum verfolgen, und wenn sie es nicht thaten, scheint es nur zufällig nicht geschehen zu sein. Wenn nun aber schon die Verfolgungen, näher betrachtet, sehr verschiedener Art waren und aus verschiedenen Motiven hervorgingen, so war überhaupt das Verhalten des römischen Staats zum Christenthum ein verschiedenes, je nachdem die ganze Ansicht, welche die heidnische Welt vom Christenthum hatte, so oder anders bestimmt war. Die ganze Reihe der Erscheinungen, welche der Gegenstand der weitern Darstellung sind, sind daher nur der äussere Reflex dessen, was wir schon als den innern Process kennen, welcher im Bewusstsein der heidnischen Welt seinen durch die Natur der Sache selbst bedingten Verlauf genommen hat. So gewiss das Christenthum als die über alles übergreifende Macht der Wahrheit im Bewusstsein der heidnischen Welt immer mehr Raum gewinnen und zuletzt desselben sich bemächtigen musste, so gewiss musste es auch mit dem römischen Staat zuletzt dahin kommen, dass er besiegt alle seine Macht und Herrschaft in die Hände des Christenthums niederlegte.

Unter Augustus geboren und unter Tiberius gekreuzigt steht Christus an der Spitze der wichtigsten Epoche der römischen Geschichte. Beide, das Christenthum und die Alleinherrschaft der römischen Kaiser, treten zu derselben Zeit als gleich bedeutungsvolle Weltmächte in der Weltgeschichte auf, aber schon der erste Ausgangspunkt beider zeigt, wie wenig die eine neben der andern bestehen kann. Nicht ohne besondere Bedeutung ist auch in den Annalen der römischen Geschichte verzeichnet, dass der Stifter des Christenthums durch den Ausspruch einer römischen Obrigkeit zum Tode verurtheilt worden ist. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus, sagt der erste römische Geschichtschreiber, welcher des Christenthums

und der Christen erwähnt, wie wenn er recht absichtlich und mit diplomatischer Genauigkeit in den Annalen der Weltgeschichte es verewigen wollte, dass diess durch einen Römer und im Namen des römischen Staats geschehen sei. Wenn gleichwohl die christliche Sage meldet, selbst Tiberius habe die Gottheit Christi anerkannt und auf seine Verehrung im römischen Senat angetragen, so wollte sie hiemit nur die Objektivität des Eindrucks veranschaulichen, welchen die, wie natürlich, dem Kaiser aus Palästina berichteten Ereignisse bei dem Tode Jesu selbst auf das Gemüth eines Tiberius machen mussten, und dadurch um so gewisser auf das Haupt dessen, welcher diese schwere Schuld auf sich geladen hatte, die verdiente Strafe fallen lassen. Noch unter dem Kaiser Claudius weiss die Geschichte nichts von einer Berührung des römischen Staats mit den Christen. Wenn Sueton erzählt [1]), Claudius habe die impulsore Chresto beständig tumultuirenden Juden aus Rom vertrieben, so ist sehr wahrscheinlich, dass sich in dem impulsor Chrestus [2]) eine dunkle Kunde davon erhalten hat, das damals in Rom Eingang findende und die römische Judenschaft, wie auch sonst so zu geschehen pflegte, in zwei Parteien spaltende Christenthum habe den Impuls zu den Unruhen gegeben, welche den Kaiser zu jener Maasregel bestimmten, es erscheint hier aber noch ganz unter dem umbraculum der jüdischen Religion, als einer religio licita [3]), deren Schutz jedoch sich nur soweit erstrecken konnte, als er den Juden selbst zu Theil wurde. Erst die Regierung Nero's führte auf eine ihrer würdigen Weise die Christen in die Geschichte ein. Als die grosse Feuersbrunst unter Nero, wie Tacitus erzählt [4]), den grössten Theil der Stadt Rom zerstört hatte und das Volksgerücht fortdauernd Nero selbst als Urheber bezeichnete, suchte er es dadurch niederzuschlagen, dass er die Schuld auf Andere schob und mit den ausgesuchtesten Strafen die belegte, welche das Volk Christianer nannte und wegen ihrer Schandthaten hasste. Zum Hohn wurden sie in Felle wilder Thiere eingenäht, von Hunden zerfleischt oder an's Kreuz geschlagen, oder in Kleidern, die mit einem brennbaren Stoff versehen waren, zum Feuertode bestimmt, um bei Nacht zur Be-

1) In der Vita Claudii c. 25, womit Apostelgesch. 18, 2. zu vgl.
2) Chrestus pflegten die Heiden statt Christus zu sagen, Tert. Apol. c. 3.
3) Tert. Apol. c. 21.
4) Annal. 15, 44.

leuchtung zu dienen. Als überwiesen wurden sie, wie Tacitus sagt, angenommen, nicht sowohl desswegen, weil die ihnen gemachte Beschuldigung, dass sie die Urheber der Feuersbrunst seien, sich begründet erwiesen hätte, als vielmehr wegen ihres allgemeinen Menschenhasses [1]. Ueberwiesen wurden sie also gar nicht, aber an die Stelle des Speciellen, das man ihnen nicht zurechnen konnte, setzte man etwas Allgemeines, das sie so strafwürdig machte, dass man eines speciellen Thatbeweises gegen sie gar nicht bedurfte, indem sie einer erweisslich von ihnen nicht begangenen Frevelthat wenigstens für fähig gehalten werden konnten. Ihr odium generis humani war eine gegen alle übrigen Menschen so feindselige Gesinnung, dass man ihnen gegenüber berechtigt war, sich über alles hinwegzusetzen, was sonst Menschen gegen Menschen zu beobachten verpflichtet sind. Sie werden dadurch als eine Menschenklasse bezeichnet, welche es nur sich selbst, ihrem völligen Mangel an aller humanen Gesinnung und Bildung zuzuschreiben hatte, wenn man auch gegen sie alle Rücksichten der Humanität verläugnete. Diese Ansicht hatte also damals das römische Publikum von den Christen, daher war man mit einem solchen subdere reos zufrieden, man fand die Sache ganz in der Ordnung und selbst Tacitus theilte diese Ansicht, er gibt mit keinem Worte zu verstehen, dass er diese Grausamkeiten missbillige, er spricht vielmehr durch die vom Christenthum gebrauchten Ausdrücke deutlich genug aus, dass er ein solches Verfahren gegen sie für hinlänglich gerechtfertigt halte. Alles, was damals gegen die Christen geschah, war somit nur die praktische Konsequenz der Ansicht, welche die heidnische Welt überhaupt von dem Christenthum hatte. So zufällig der Anlass der neronischen Christenverfolgung war, so wenig es nach dem Zweck, welchen man dabei hatte, auf das Christenthum selbst abgesehen zu sein schien, und so sehr man in ihm etwas ganz Anderes sah, als es wirklich war, so war sie doch ein unmittelbar gegen das Christenthum selbst gerichteter tödtlicher Schlag, zwar kein Versuch zu seiner Unterdrückung überhaupt, aber doch die thatsächliche Erklärung, dass es zu vernichten sei, wie überhaupt alles Schlechte und Verwerfliche nicht geduldet werden kann, somit der erste An-

1) Haud perinde in crimine incendii, quam odio generis humani convicti sunt.

fang alles dessen, was das Christenthum von dem römischen Staat, solange er keine andere Ansicht von ihm hatte, bei jeder Gelegenheit auf's Neue erwarten musste. Der an sich schon auf beiden Seiten bestehende Gegensatz war nun zu einer grossen geschichtlichen Thatsache geworden, durch welche er jetzt erst in seiner ganzen Weite hervortrat. Auch auf der Seite der Christen konnte dieser erste Konflikt mit dem römischen Staat nur die Folge haben, dass sie sich des abstossenden Verhältnisses, in welchem sie zu ihm standen, in seinem ganzen Umfang bewusst wurden. Wie lässt es sich anders denken, als dass diese erste eigentliche Christenverfolgung mit allen ihren Marterscenen in einer Zeit, in welcher man der Parusie Christi und den sie begleitenden Bedrängnissen mit der grössten Spannung entgegensah, nicht blos auf die römische Gemeinde, sondern auch auf die Christen aller Orte, welchen diese Kunde zukam, den erschütterndsten Eindruck machte? Wenn sich auch die Verfolgung nicht über die Stadt Rom hinaus erstreckt haben mag, so konnte man doch in ihr nur das erste Signal der grossen Katastrophe sehen, welche jetzt hereinbrechen sollte. Das sprechendste und urkundlichste Zeugniss des tiefen, nachhaltigen Eindrucks, welchen sie auf die ganze christliche Welt machte, liegt in der nur wenige Jahre nachher geschriebenen Apokalypse vor uns, welche in der That nichts anderes ist, als das christliche Gegenmanifest gegen die durch jene Verfolgung thatsächlich geschehene römische Kriegserklärung. Wie deutlich blicken aus allen jenen Bildern, in welchen die Apokalypse das römische Babylon, das vom Blute der heiligen Märtyrer trunkene Weib schildert, die Blutscenen der neronischen Christenverfolgung hindurch! Nero selbst, der Tyrann, welcher zuerst einen so ruchlosen Frevel an den Christen und an dem Christenthum selbst begangen hatte, galt jetzt allgemein für den Antichrist, wofür ihn ja schon der Apokalyptiker erklärte, und höchst wahrscheinlich ist die bekannte, nach Tacitus und Sueton von den Römern selbst so vielfach geglaubte Volksage, dass er noch lebe, dass er wiederkomme, als Herrscher aus dem Orient zurückkehre, von den Christen ausgegangen und ebendaraus entstanden, dass er als Antichrist Christus gegenübergestellt werden musste [1]).

1) Man vgl. meine Abhandlung über die Apokalypse Theol. Jahrb. 1852. S. 315 f.

Auch die Christen hatten also keine andere Ansicht von der heidnischen Welt und dem römischen Staat, als die Heiden vom Christenthum. Auch sie sahen in dem, was ihnen gegenüberstand, nur eine den Untergang verdienende und ihm mit raschen Schritten entgegengehende Welt. Lieber also wollte man mit der in der Gegenwart bestehenden Weltordnung völlig brechen, und sie mit Einem Male durch die Dazwischenkunft des vom Himmel in seiner Glorie wieder erscheinenden Herrn auf die gewaltsamste Weise abgerissen werden lassen, als dem Gedanken sich hingeben, dass in ihr, auf dem Boden des noch immer in seiner zeitlichen Entwicklung fortbestehenden römischen Reichs, der Schauplatz der Realisirung der Idee des göttlichen Reichs sein sollte. Von dieser schroffen Auffassung ihres Verhältnisses zum römischen Reich konnten sich die Christen auch dann nicht losmachen, als die Erwartung der Parusie in der Folge nicht mehr auf dieselbe Weise, wie in der ersten Zeit, in dem Vordergrund ihres Bewusstseins stand. Sie sahen in dem römischen Reich wenigstens das Reich der Dämonen mit der ganzen pompa diaboli, und ihr christliches Bewusstsein konnte sich nur mit Abscheu von der Gemeinschaft mit einem solchen Reiche der Finsterniss hinwegwenden. Wie viele vermittelnde Momente mussten erst dazwischentreten, bis diese harten Gegensätze zur Einheit des Bewusstseins zusammen gehen konnten, bis das römische Reich und das Christenthum, als die herrschende Religion desselben, als die Staatsreligion, identische Begriffe waren! Es lässt sich von selbst denken, dass diess nicht ohne einen langen, durch verschiedene Gestalten hindurchgehenden Kampf geschehen konnte.

Demungeachtet meldet die Geschichte längere Zeit nichts von den weiteren Schicksalen des Christenthums und der Christen im römischen Staat. Erst Domitian, eine portio Neronis de crudelitate, wie ihn Tertullian nennt [1]), wird als neuer Christenverfolger aufgeführt, es ergibt sich aber auch aus seiner Zeit nichts Bestimmteres. Das Märtyrerthum, das der Apostel Johannes in siedendem Oel unter ihm bestanden haben soll, ist ohnediess eine blosse Fiktion. Der Name eines Clemens tritt zwar auch bei heidnischen Geschichtsschreibern unter Domitian auf eine bemerkenswerthe Weise hervor, wer kann aber wissen, wie sich der auf Domitian's Befehl

1) Apol. c. 5.

hingerichtete Flavius Clemens zu dem christlichen Clemens verhielt, welcher als Bischof der römischen Gemeinde eine so bedeutende Stelle in der Tradition jener Zeit einnimmt? Dass auch da, wo eine Beziehung auf das Christenthum sehr wahrscheinlich ist, nur von Atheismus und jüdischen Sitten die Rede ist, scheint zu der Vermuthung zu berechtigen, das Christenthum habe sich wieder unter dem umbraculum der jüdischen Religion befunden und die Aufmerksamkeit des römischen Staats wenigstens nicht besonders auf sich gezogen. In den Provinzen mag bei dem so reizbaren Hasse des Volkes gegen die Christen da und dort ein Akt der Verfolgung stattgefunden haben, es sind diess jedoch Einzelnheiten, die für eine allgemeinere Betrachtung keine grosse Bedeutung haben. Einen festeren Haltpunkt zur Fixirung des hier in Frage stehenden Verhältnisses gibt uns erst das durch den bekannten Brief des jüngern Plinius veranlasste Edikt des Kaisers Trajan. Die Zahl der Christen scheint in jenen Gegenden Kleinasiens, deren Statthalter Plinius war, in Bithynien, in kurzer Zeit sehr zugenommen zu haben. Die heidnische Religion erlitt, wie diess aus dem Briefe des Plinius selbst erhellt, einen bedeutenden Abfall, ihre Tempel standen verödet, ihre Feste wurden nicht mehr auf gewohnte Weise begangen, die Opferthiere fanden keine Käufer mehr. Diess hatte eine Reaktion von heidnischer Seite zur Folge. Christen von jedem Alter und Stande, von beiden Geschlechtern, wurden vor Gericht gezogen und es sollte jetzt erst darüber entschieden werden, mit welchem Rechte sie Christen seien. Wie wenig damals hierüber durch die römischen Gesetze etwas bestimmt war, sagt Plinius selbst sehr unzweideutig. Er gesteht die Verlegenheit, in die er durch die vor seinem Richterstuhl geführten Christen komme. Er habe noch nie mit Christenuntersuchungen zu thun gehabt, und wisse daher nicht, was zu bestrafen und zu untersuchen sei, ob ein Unterschied in Ansehung des Alters, zwischen Kindern und Erwachsenen, zu machen sei, ob Reue stattfinden könne, oder ob es dem, der einmal Christ war, nichts helfen solle, wenn er es nicht mehr sei, ob der Name als solcher, auch wenn keine flagitia dabei seien, oder die flagitia cohaerentia nomini bestraft werden sollen. Plinius wusste die Frage, um die es sich handelte, nur so zu entscheiden, dass er die, die sich selbst als Christen bekannten und unter Bedrohung darauf beharrten, für strafbar erklärte. Denn, sagte er,

er sei der Meinung, welcher Art auch das sein möge, wozu sie sich bekennen, es verdiene in jedem Falle ihre Widerspenstigkeit und unbeugsame Halsstarrigkeit bestraft zu werden. Das allgemeine Urtheil, das sich ihm aus allen diesen sehr genau und streng geführten Untersuchungen über das Christenthum überhaupt ergab, lautete dahin, es sei eine prava et immodica superstitio, welcher jedoch, so weit sich auch ihre Ansteckung nicht blos in den Städten, sondern auch in den Dörfern und auf dem Lande verbreitet habe, noch Einhalt gethan werden könne, wenn man der Menge Gelegenheit zur Reue gebe. Da Plinius die für ihn neue Sache in der Absicht dem Kaiser vorlegte, um genauere Belehrungen und Vorschriften zu erhalten, so erfahren wir aus der Antwort des Kaisers noch bestimmter, wie es damals mit der Sache der Christen im römischen Staat stand. Trajan billigte die Ansicht und das Verfahren des Plinius und gestand selbst, die Sache sei der Art, dass sich gar keine allgemeine Vorschrift geben lasse. Die Christen seien nicht aufzusuchen, wenn sie aber angegeben und überwiesen werden, seien sie zu bestrafen, so jedoch, dass, wenn einer sage, er sei kein Christ und sich thatsächlich darüber ausweise, d. h. dadurch, dass er den heidnischen Göttern seine Verehrung bezeugt, ein solcher wegen seiner Reue Verzeihung erhalte, so verdächtig er auch in Hinsicht der Vergangenheit sein möge. Auf anonyme Angaben solle keine Rücksicht genommen werden, weil es ein schlechtes Beispiel und gegen den Geist des trajan'schen Zeitalters wäre. Die Entscheidung Trajans war in der That so billig und mild als nur immer ein heidnischer Kaiser entscheiden konnte. Mag auch ihr Motiv die Ueberzeugung gewesen sein, dass das Uebel durch offene Gewalt nur schlimmer werde, und eine Schwärmerei, wie das Christenthum in seinen Augen war, am gewissesten durch Nachsicht sich von selbst wieder abkühle, so zeigt sich uns doch eine sehr veränderte Stellung des Zeitbewusstseins darin, dass man in dem Christenthum jetzt nicht mehr nach dem die Ansicht der neronischen Zeit bezeichnenden Ausdruck des Tacitus eine exitiabilis, sondern nur eine prava et immodica superstitio sah. Es galt also jetzt nicht mehr für etwas an sich mit der bürgerlichen Gesellschaft schlechthin Unverträgliches, sondern nur für etwas Ueberspanntes, über das rechte Maass Hinausgehendes, die Christen waren nicht mehr als solche per flagitia invisi, sondern es fragte sich

erst, ob es flagitia nomini cohaerentia gebe. Man wollte nur so weit strafen, als man strafen musste, weil man freilich, sobald das Christenthum öffentlich hervortrat, einen so offenen Widerspruch mit der römischen Staatsreligion nicht dulden konnte. Das Christenthum sollte also wenigstens so weit im römischen Staat existiren dürfen, als es ignorirt werden konnte. Wie lange konnte es aber ignorirt werden, wenn es immer weiter um sich griff? Was es sodann von Seiten des Staats zu erwarten hatte, sprach schon Plinius deutlich genug aus. Man konnte in ihm nicht mehr eine blosse Schwärmerei, sondern nur eine obstinate, durch ihren Trotz die Staatsgewalt selbst gegen sich hervorrufende Halsstarrigkeit sehen. Es hing daher ganz von den Verhältnissen ab, ob die Verordnung Trajans dem Christenthum mehr schaden oder nützen würde. Während der Regierung Trajans selbst scheint von Seiten des Staats nichts Weiteres gegen das Christenthum geschehen zu sein, da aus dem angeblichen Märtyrerthum des Bischofs Ignatius von Antiochien kein geschichtlicher Schluss gezogen werden kann.

So beginnt mit der Regierung Hadrians und der Antonine eine neue Periode, die der Sache nach auch schon von Trajan datirt werden kann, da sie sich nur der äussern Erscheinung nach von der Zeit Trajans unterscheidet. Der Konflikt wird immer ernstlicher, das von Trajan empfohlene Ignoriren ist, der Natur der Sache nach, immer weniger möglich, die Christen machen schon einen zu bedeutenden Theil der bürgerlichen Gesellschaft aus, als dass feindliche Berührungen zu vermeiden gewesen wären, und die gegen die Christen feindlich gestimmte Volksmenge dringt so ungestüm auf ihre Beschränkung und Bestrafung, dass die Behörden, auch wenn sie besser gesinnt waren, sich nicht unthätig verhalten konnten, die fortgehenden Reibungen gehen daher schon jetzt in eigentliche Verfolgungen über. Die christlichen Apologien, deren Anfang in eben diese Zeit, die Regierung Hadrians, fällt, geben gleichfalls einen Beweis davon, wie damals die herrschende Volksstimmung gegen die Christen war, und in welcher kritischen Lage diese sich befanden. Die beiden Kaiser Hadrian und Antoninus Pius sollen noch beschwichtigende Rescripte erlassen haben. Auf einen Bericht des Prokonsuls von Asien soll Hadrian, wie Justin meldet [1]),

1) Apol. 1. c. 69.

ein Schreiben erlassen haben, in welchem er aufforderte, streng darauf zu sehen, dass nicht Unschuldige beunruhigt werden und falsche Ankläger Gelegenheit haben, durch Verdächtigungen und Drohungen Geld zu erpressen. Es sollen nur Anklagen in gesetzlicher Form gegen die Christen angenommen und dem blossen Volksgeschrei kein Gehör gegeben werden. Wenn Christen in gesetzlicher Form angeklagt und gesetzwidriger Handlungen überführt würden, so sollten sie nach Verdienst bestraft werden, aber auch die falschen Ankläger sollte schwere Strafe treffen. In demselben Sinne sollen von Antoninus Pius mehrere Schreiben nach Larissa, Thessalonik, Athen, an die sämmtlichen Hellenen, zu Gunsten der Christen ergangen sein [1]. Wahrscheinlich deuteten die Christen solche Rescripte in einem für sie günstigern Sinn, als sie eigentlich gemeint waren. Sollten sie nur dann bestraft werden, wenn ihnen, wie es in dem Rescript Hadrians heisst, ein adversum leges quidquam agere bewiesen wäre, so war ohne Zweifel damit eben das christliche Bekenntniss selbst gemeint, und es lässt sich nicht annehmen, dass Hadrian den Christen mehr einräumen wollte, als die Verordnung Trajans enthielt, die überhaupt noch immer die maassgebende Norm gewesen zu sein scheint. Entschieden unächt und nur ein neuer Beweiss des vielfachen literarischen Betrugs jener Zeit in Sachen, die im Interesse des Christenthums zu sein schienen, ist das Rescript, das Antoninus Pius an das *Κοινὸν τῆς Ἀσίας*, die Versammlung der Abgeordneten der kleinasiatischen Städte, erlassen haben soll [2]. Worauf es schon unter Hadrian und Antoninus Pius von den heidnischen Gegnern abgesehen war, die Christen dadurch zur Strafe zu ziehen, dass sie als Christen angegeben und überwiesen wurden, wurde unter Marc-Aurel immer mehr zur Tagesordnung, um den Staat durch solche notorische Fälle zum gewaltsamen Einschreiten gegen das Christenthum zu nöthigen. Melito schildert in seiner Apologie an den Kaiser Marc-Aurel um das J. 170 die damalige Lage der Christen auf folgende Weise: Wie noch nie geschehen sei, werde jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Asien durch neue Edikte verfolgt, die scham-

---

1) *Περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν*, wie Melito in seiner Apologie an Marc-Aurel bei Eus. K.G. 4, 26 sagt.

2) Bei Justin Apol. 1, 70. Eus. K.G. 4, 13.

losen, nach fremdem Gut gierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie in den Edikten die Veranlassung dazu finden, die Unschuldigen Tag und Nacht. Melito bezweifelt, ob ein gerechter Kaiser etwas so Ungerechtes beschliessen könne, sagt aber doch, wenn dieser Beschluss und dieses neue Edikt, welches nicht einmal gegen feindselige Barbaren so erlassen werden sollte, von dem Kaiser selbst herrühre, so bitten sie ihn um so mehr, sie nicht einer solchen öffentlichen Plünderung preisgeben zu lassen. Es scheinen demnach kaiserliche Edikte gegeben worden zu sein, von welchen wenigstens Anlass zu Angebereien und Bedrückungen genommen werden konnte. Es galt an sich als etwas Strafbares und Staatsgefährliches, Christ zu sein, und man verlangte von allen, die es notorisch waren, dass sie ihren christlichen Glauben verläugnen. In diese Zeit fallen daher die ersteren grösseren, nicht bloss tumultuarisch betriebenen, sondern von den Staatsbehörden auf gerichtlichem Wege eingeleiteten Christenverfolgungen. Die erste traf die Gemeinde in Smyrna im Jahr 167, die zweite zehn Jahre nachher die gallischen Gemeinden in Lugdunum und Vienna. Es kann befremden, dass gerade unter der Regierung eines Kaisers, dessen Gerechtigkeitsliebe und Milde so sehr gerühmt wird, so schwere Verfolgungen über die Christen ergingen, sehen wir aber von allem demjenigen ab, was nicht unmittelbar vom Kaiser selbst ausging, sondern nur den Behörden, und noch mehr der Leidenschaft einer rohen Volksmenge zuzuschreiben ist, so war die Handlungsweise Marc-Aurels nicht blos seinen stoischen Grundsätzen, sondern auch dem Interesse des römischen Staats und der römischen Religion ganz gemäss. Unmöglich konnte der Staat das offene Auftreten einer Religion gestatten, die nicht nur eine ganz andere war, als die öffentlich anerkannte, sondern auch dieselbe geradezu durch die Läugnung ihrer Götter für eine falsche und nichtige erklärte, und diese Ansicht immer allgemeiner zu verbreiten suchte. Dass Marc-Aurels Verfahren gegen die Christen auf einem allgemeinen, aus dem römischen Staatsrecht genommenen Grundsatz beruht, ist auch aus der Bestimmung zu sehen, die sich noch unter den von ihm herrührenden Gesetzen findet, dass wer neue unbekannte Religionen einführe, und zwar solche, welche die Gemüther aufregen und beunruhigen (somit besonders auch solche, welche einen schwärmerischen Charakter haben), nach der Ver-

schiedenheit des Standes entweder deportirt oder mit dem Tode bestraft werden soll [1]. Das Benehmen der Christen bei den Verfolgungen, ihr Märtyrerheroismus, welcher so Viele mit Bewunderung und Achtung gegen das Christenthum erfüllte, musste Männer nur um so mehr gegen dasselbe einnehmen, welchen schon als Römern nichts mehr zuwider war als eine Schwärmerei, die das gerade Gegentheil der ernsten, ruhigen und gemessenen Haltung des ächt römischen Charakters war [2]. Uebrigens ging das, was damals gegen die Christen geschah, so sehr auch ihre Lage eine andere geworden war, als sie zur Zeit Trajans war, nicht über die Bestimmungen des Trajan'schen Edikts hinaus. Es war jetzt nur nicht mehr möglich, als Christ ignorirt zu werden, der Zweck der Verfolgungen aber, soweit sie vom Staate selbst auctorisirt waren, war nur, dem Abfall von der heidnischen Religion zu begegnen. Daher sollten die vor die Gerichte gezogenen Christen vor allem zur Verläugnung ihres christlichen Glaubens und zur Rückkehr zum heidnischen gezwungen werden, und wie schon Trajan verordnet hatte, befahl auch Marc-Aurel, dass die, welche ihren christlichen Glauben verläugneten, ohne weitere Strafe frei gelassen werden sollen [3]. Das Christenthum galt mit Einem Worte in dieser ganzen Periode, wie es schon Plinius bezeichnete, als eine prava et immodica superstitio, die aber in ihrem Widerstreit mit dem römischen Staat zu einer strafbaren pertinacia und einer inflexibilis obstinatio wurde, die durch die Staatsgewalt gebrochen werden sollte. Alles aber, was damals gegen das Christenthum geschah, die Verfolgungen, die von Seiten des Staats über dasselbe ergingen, die Bestreitungen, welche es um dieselbe Zeit von einem Celsus und Lucian erfuhr, gibt nur ein sprechendes Zeugniss der mehr und mehr wachsenden Bedeutung, die es in der öffentlichen Meinung gewann.

Die Regierung des Kaisers Septimius Severus, welcher im J. 193 Alleinherrscher des römischen Reichs wurde, macht, wie überhaupt in der römischen Kaisergeschichte, so auch in Hinsicht

1) Vgl. die Citate bei Gieseler K.G. I, 1. S. 174.

2) Marc-Aurel konnte auch die christlichen Märtyrer nur zu den leves hominum animi rechnen, von welchen er in seinen Religionsrescripten spricht.

3) Eus. K.G. 5, 1, 47.

der Stellung des Christenthums zum römischen Staat Epoche. Das Kaiserthum verlor jetzt durch eine Reihe von Herrschern fremdartiger Herkunft seinen national-römischen Charakter. Der Kaiser Septimius Severus selbst war ein vollkommener Punier, seine Gemahlin Julia eine Syrerin, ihrem Geschlecht gehörten die auf Septimius Severus folgenden Kaiser, Caracalla, Heliogabalus, Alexander Severus an, die schon ihrer ganzen äussern Erscheinung nach mehr Orientalen als Römer waren. Durch sie wurde jener Religionssynkretismus, dessen dem Christenthum zugekehrte Seite wir aus dem derselben Periode angehörenden Werke des Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana kennen lernen, die herrschende religiöse Denkweise. Kaiser, welche dieser Richtung zugethan waren, konnten nicht dasselbe Interesse für die römische Staatsreligion haben, das noch die Antonine so entschieden festgehalten hatten. Septimius Severus steht zwar noch in der Reihe der Christenverfolger, und die Verfolgungen sollen unter seiner Regierung an manchen Orten so heftig gewesen sein, dass man, wie Eusebius sagt [1]), den Antichrist ganz nahe glaubte. Vielleicht hatte aber schon die Strenge, mit welcher er den Uebertritt sowohl zum Judenthum als zum Christenthum verbot, eine synkretistische Tendenz, wenn er dabei nur die Absicht gehabt hätte, den Uebergriffen, durch welche diese beiden Religionen die heidnische beeinträchtigten, zu begegnen, und durch die Beschränkung jeder Religion auf ihr eigenthümliches Gebiet ein Nebeneinanderbestehen verschiedener Religionen um so eher möglich zu machen [2]). In jedem Falle scheint angenommen werden zu dürfen, dass auch schon die Kaiserin Julia dem in ihrer Familie so einheimischen Religionssynkretismus nicht fremd gewesen sei. Wie sie selbst aus Syrien stammte, so wurde der orientalisch-syrische Sonnenkultus durch die Söhne ihrer beiden Enkeltöchter, die hauptsächlich diesen Synkretismus repräsentirenden Kaiser, Heliogabalus und Alexander Severus, von welchen der erstere selbst Priester im Sonnentempel in der Stadt Emesa gewesen war, die Grundlage und Grundform aller andern Religionsformen. So sollte jetzt in dem grossen

---

1) A. a. O. 6, 7.

2) Vgl. Niebuhr Vorträge über röm. Gesch. Bd. 3. S. 250: Charakteristisch war sein Hang zu fremden Religionen.

Pantheon, das Heliogabalus seinem Gott, von welchem er selbst als dessen Priester seinen Namen hatte, in Rom errichtete, mit den römischen Sacra auch die jüdische, samaritanische und christliche Religion vereinigt werden. Demselben Cultus widmete der fromme Kaiser Alexander Severus sein Lararium, in welchem er neben den bessern römischen Kaisern und neben edleren Geistern, wie Apollonius von Tyana, Abraham, Orpheus, auch Christus verehrte. Das Christenthum war also jetzt nicht mehr eine schlechte, maasslose Superstition, es war, wenn auch nicht die Eine, allein wahre Religion, doch so gut eine Religion, wie irgend eine andere, auch eine der verschiedenen Formen, in welchen die Idee der Religion sich abspiegelt. Eben damit ist es nun auch mit andern Religionen gleichberechtigt, im römischen Reich zu existiren und seinen eigenen Kultus zu haben. Der Kaiser Alexander Severus selbst soll die Absicht gehabt haben, Christus einen Tempel zu bauen und ihn in die Zahl der römischen Götter aufzunehmen. Christenverfolgungen fanden daher in dieser Periode, ausser vorübergehend unter Maximinus Thrax, nicht statt, es fehlt nicht an einzelnen Beweisen einer dem Christenthum günstigen Gesinnung, ja es soll sogar einer der Kaiser dieser Periode, Philippus Arabs, selbst schon Christ gewesen sein.

Es konnte nicht anders sein, als dass die Zahl der Christen in dieser langen Periode der Duldung und Ruhe sehr bedeutend zunahm. Nun aber trat, nachdem Trajanus Decius durch den Sturz des Philippus Arabs sich der Kaiserwürde bemächtigt hatte, eine neue Periode mit einem ganz andern Charakter ein. Die Frage ist jetzt nicht mehr, was man sich überhaupt unter dem Christenthum zu denken habe, wie es sich zu dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit und dem sonst gewohnten Ideenkreise verhalte, welche Stelle man ihm neben den andern im römischen Reich bestehenden Religionen einräumen müsse, es ist deutlich zu sehen, wie es unter der Regierung der nicht sehr römisch gesinnten Kaiser der letzten Periode zu einer faktisch so begründeten Macht geworden ist, dass Imperatoren, in welchen das altrömische Staatsbewusstsein in seiner vollen Energie erwachte, in ihm nur einen Feind erblicken konnten, mit welchem es noch zu einem Kampf auf Leben und Tod kommen müsse. Bei den jetzt beginnenden Christenverfolgungen ist daher vor allem diess charakteristisch, dass sie nicht, wie bis-

her so oft vom Volk, das mit seinem Hass und Fanatismus die römischen Behörden nicht selten sogar gegen ihren Willen zu Verfolgungen trieb, sondern vom Staatsoberhaupte selbst ausgingen. Sie hatten daher einen ganz andern Charakter als die frühern, bei welchen, wie Origenes sagt [1]), nur wenige, die sich leicht zählen liessen, zu gewissen Zeiten, für die christliche Religion gestorben sind. Nun aber erstrecken sich die Verfolgungen als allgemeine Maassregel durch das ganze Reich, sie werden principmässig betrieben, methodisch organisirt, und haben nichts Anderes zum Zweck, als die völlige Unterdrückung des Christenthums. In dieser Weise wurde der zuerst von dem Kaiser Decius entworfene Plan, wenn auch die Ausführung die grössten Unterbrechungen erlitt, bis an das Ende der heidnischen Kaiserperiode nicht mehr aufgegeben. Decius erliess, sobald er zur Regierung gekommen war, im J. 250 an die sämmtlichen Statthalter der Provinzen einen Befehl, in welchem er sie selbst mit Strafen bedrohte, wenn sie nicht mit aller Strenge gegen die Christen verfahren und sie durch Furcht und Martern aller Art zur römischen Religion zurückbringen. Der Anfang der Vollziehung des kaiserlichen Befehls wurde damit gemacht, dass man den Christen eines Orts ankündigte, sie haben bis zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer bisherigen Religion abzusagen und den heidnischen Göttern zu opfern. Geschah diess nicht, so wurde nun erst zur gerichtlichen Untersuchung und zur Gewalt geschritten. Es fehlte auch jetzt nicht an Beweisen des christlichen Märtyrerheroismus, aber die lange Ruhe der letzten Zeit hatte den Eifer und Muth der Christen geschwächt, sehr viele wurden theils offener, theils verdeckter dem christlichen Glauben untreu. Es lag ganz im Plane einer solchen Verfolgung, dass sie hauptsächlich die Bischöfe als die Vorsteher der Gemeinden traf. Ihnen besonders war die Todesstrafe bestimmt, die man bei der grossen Menge der Christen zunächst nicht anwenden wollte. Auch nach dem Tode des Kaisers Decius im J. 251 hörte die Verfolgung nicht auf, öffentliche Unglücksfälle, die immer den Christen schuldgegeben wurden, reizten das Volk noch mehr gegen die auf, die an den Opfern zur Versöhnung der Götter nicht theilnahmen. Nach kurzer Ruhe unter Valerian brach die Verfolgung im J. 257 aufs Neue aus, und

1) Adv. Cels. 3, 8.

nahm auch jetzt planmässig bei den Vorstehern der Gemeinden ihren Anfang. Bald folgte ein noch strengeres Edikt gegen die Bischöfe, Presbyter, Diakonen, gegen die Senatoren, Vornehmen, die römischen Ritter, die Matronen, die kaiserlichen Hofdiener, die sich zum christlichen Glauben bekennen. Von Strafen gegen die Christen überhaupt war nicht die Rede, man rechnete darauf, dass wenn nur einmal das Christenthum aus den höheren Ständen verdrängt wäre, es sich auch in der Masse des Volks nicht werde halten können. Gleichwohl folgte jetzt eine Periode der Ruhe von längerer Dauer. Gallienus, der Sohn und Mitregent des in die Gefangenschaft der Perser gefallenen Kaisers Valerian hob nicht nur als Alleinherrscher die bisherige Christenverfolgung auf, sondern gab auch Edikte, die als die ersten Toleranzgesetze zu Gunsten der Christen und des Christenthums angesehen werden können. Er schrieb an mehrere Bischöfe, es sei sein Wille, dass sie ruhig und sicher leben, und befahl den Heiden, dass sie den Christen ihre heiligen Versammlungsorte und Begräbnissplätze wieder einräumen sollen [1]. Man schliesst aber aus diesen Bewilligungen zu viel, wenn man meint, das Christenthum habe schon dadurch die rechtliche Anerkennung seiner gesetzlichen Existenz im Staat erlangt. Es war im Grunde nur etwas Persönliches, worin, wie diess ja auch die Folge zeigte, nichts für die Zukunft rechtlich Bindendes lag. Doch geschah unter der Regierung der folgenden Kaiser nichts gegen das Christenthum. Selbst Diocletian, dessen ruhmvollen Namen der letzte grosse Verfolgungsakt den Christen zu einem so verhassten Andenken machte, zeigte anfangs keine dem Christenthum feindliche Gesinnung. Die christliche Kirche hatte sich noch nie in einem so blühenden Zustande befunden, wie damals. Es ist kaum zu sagen, mit diesen Worten macht Eusebius [2] den Uebergang auf seine Beschreibung dieser letzten Periode, wie sehr indess die christliche Kirche an Umfang und Ansehen zugenommen hatte, selbst Provinzen hatten die Kaiser Christen anvertraut und in den kaiserlichen Palästen durfte die christliche Religion von den Christen, die am Hofe nicht unbedeutende Aemter bekleideten, ausgeübt werden. Wie konnte dieser Zustand der Dinge mit Einem Male sich sosehr wieder ändern?

1) Eus. K.G. 7, 13.
2) A. a. O. 8, 1.

Der Kaiser Diocletian war, wie allgemein anerkannt ist, einer der fähigsten Regenten des römischen Reichs. Wenn er, wie Niebuhr von ihm sagt [1]), als ein Mann von ungemeinem Verstand sah, dass es höchst gefährlich sei, gewaltsam zu vereinigen, was auseinanderstrebte, und daher das scheinbar sonderbare System erdachte, die vielen Spaltungen zwischen Orient und Occident aufzuheben durch verschiedene Regierung beider unter besonderen Fürsten, die aber, durch einen Mittelpunkt verbunden, zusammen ein Ganzes bilden sollten, so sah er ohne Zweifel auch in andern Dingen, wie wenig die heterogenen Elemente, die im römischen Reich zusammen waren, für die Zukunft in einem gemeinsamen Einheitspunkt sich zusammenhalten liessen. Wie er in Religionssachen dachte, ist am besten aus der Motivirung des Gesetzes zu sehen, das er im J. 296 gegen die schon damals in das römische Reich eindringende Sekte der Manichäer gab [2]). »Die unsterblichen Götter haben durch ihre Vorsehung wohl geordnet und festgestellt, was wahr und gut ist. Viele gute und weise Männer stimmen darin überein, diess unverändert festzuhalten. Man dürfe sich solchen nicht entgegenstellen, eine alte Religion dürfe von einer neuen nicht getadelt werden. Denn es sei das grösste Verbrechen, das rückgängig zu machen, was einmal von Alters her seinen Gang und Verlauf gehabt und festen Besitz und Bestand gewonnen habe«. Hiemit ist die ächt römische Ansicht von dem Verhältniss des Staats zur Religion ausgesprochen. Man macht sich eine ganz falsche Vorstellung, wenn man meint, die Frage über die Anerkennung des Christenthums im römischen Staat hätte nach unsern Begriffen von allgemeinen Menschenrechten, von Toleranz und Gewissensfreiheit entschieden werden sollen. Solche Begriffe und Grundsätze lagen noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der alten Welt. Zu glauben hatte jeder nicht, was er nach seiner eigenen freien Ueberzeugung als Wahrheit erkannte, sondern nur, was unter der Auktorität der Tradition als öffentlich anerkannte Wahrheit galt, es fragte sich daher in Religionssachen nur, was alt oder neu sei. Nach dieser Ansicht gab Diocletian sein Gesetz gegen die Manichäer, welche Anwendung fand sie aber auf das Christenthum?

---

1) A. a. O. S. 293.

2) S. Gieseler K.G. 1, 1, S. 311.

Auch das Christenthum stand als eine neue Religion der römischen Staatsreligion gegenüber, und nach dieser Ansicht hatte man es bisher behandelt, nun aber, nachdem es sich schon gegen drei Jahrhunderte behauptet hatte, und selbst zu einer bedeutenden Macht im Staat geworden war, durfte man sich mit Recht die Frage vorhalten, ob es auch jetzt noch schlechthin als eine nova religio zu betrachten sei. In jedem Falle konnte man sich nicht verbergen, dass es ohne die grösste Anstrengung und ohne die gefährlichste Erschütterung des Staats aus dem verjährten Besitz nicht verdrängt werden könne. Wir sehen ganz in solche Betrachtungen hinein, wenn von Diocletian gemeldet wird [1]), er, der Greis, habe sich lange den dringenden Aufforderungen zu einer Christenverfolgung widersetzt, indem er vorstellte, wie gefährlich es sei, dass der Erdkreis in Unruhe gesetzt und das Blut so Vieler vergossen werde. Jene pflegen gern zu sterben, es sei genug, wenn man die Hofdiener und Soldaten von dieser Religion zurückhalte. Auf der andern Seite konnte man aber auch dem Christenthum die Macht, die es hatte, nicht lassen, und seinem weiteren Umsichgreifen nicht zusehen, ohne das römische Staatsprincip aufzugeben. In einer Zeit, in welcher das Reich gegen den Andrang so vieler Feinde alle seine Kräfte aufbieten musste, hing alles von der Waffengewalt und dem Glück der Kriegsunternehmungen ab. Woher anders konnte man es aber nach heidnischen Begriffen erwarten, als von den heidnischen Göttern, und wie konnten diese es gewähren, wenn sie bei den Opfern, bei welchen sie ihre Gunst kund thun sollten, durch die Gegenwart so vieler Christen im Heere und das verhasste Kreuzeszeichen zurückgeschreckt wurden? So war jetzt, welche Ansicht man auch vom Christenthum haben mochte, sein Verhältniss zum römischen Staat zu einer Lebensfrage für den letztern geworden. Aus diesem Gesichtspunkt fasste besonders der kriegerische und an den römischen Sacra hängende Cäsar Galerius die damalige Lage des Reichs auf. Ihm und dem Statthalter Hierokles von Bithynien wird der Hauptimpuls zu diesem letzten entscheidenden Kampf zugeschrieben. Es ist bezeichnend, dass, wie Eusebius ausdrücklich sagt, die Verfolgung bei dem Heer ihren Anfang nahm. Viele Christen waren selbst in höheren Stellen bei dem Heer, ohne

1) Lactantius de mort. persec. c. 11.

bisher wegen ihres Glaubens angefochten zu werden. Jetzt aber fand man es immer bedenklicher, dass profane Menschen bei den Sacra zugegen seien. Soldaten, die nicht an den Opfern theilnehmen wollten, wurden aus dem Heere entfernt, zum Theil zum Tode verurtheilt. Hiemit begann die Verfolgung, die, nachdem Diocletian dem ihn bestürmenden Galerius keinen weiteren Widerstand entgegensetzte, mit aller Macht über die Kirche hereinbrach [1]).

1) Die auffallende Erscheinung eines so plötzlichen und so grossen Umschwungs der bisherigen Verhältnisse, einer so unangefochtenen Duldung in die heftigste Verfolgung, hat besonders der neueste Geschichtsschreiber dieser merkwürdigsten Periode der römischen Kaisergeschichte, Burckhardt, die Zeit Constantin's des Grossen, Basel 1853. S. 325 f. schärfer ins Auge gefasst. Die Frage scheint ihm eine ganz andere Gestalt zu gewinnen, wenn man die nähern Umstände in Betracht ziehe. Wenn die Regierung irgend einen Gedanken künftiger Verfolgung gehabt habe, so habe sie die Christen nicht so ohne Widerstand zur Macht im Staate anschwellen lassen dürfen. Man könnte sagen, sie sei eben erst spät und allmählig inne geworden, dass das Christenthum bei absoluter Duldung nach dem Uebergewicht streben würde, allein so gedankenlos sei Diocletian nicht gewesen. Die Beurtheilung müsse davon ausgehen, dass man es mit einem der grössten römischen Imperatoren, mit einem Retter des Reichs und der Civilisation, mit dem scharfsinnigsten Beurtheiler seiner Zeit zu thun habe, dessen politisches Andenken ganz anders da stehen würde, wenn er im J. 302 gestorben wäre. Es handle sich darum, zu erforschen, ob das, was dieses Andenken verdunkelt, ein blosser Ausbruch angeborner Grausamkeit und Brutalität gewesen sei, oder eine Folge des Aberglaubens, oder eine elende Nachgiebigkeit gegen Mitregenten, die tief unter ihm standen, oder ob nicht für den Geschichtsforscher hier die Pflicht vorliege, nach einem Auswege zu suchen, der neben dem geschriebenen Buchstaben vorbeiführe. Dieser Ausweg soll nun in der Vermuthung gefunden werden, dass die Kaiser einem Komplott der Christen, die im Gefühl ihrer wachsenden Ausdehnung sich des Kaiserthums zu bemächtigen suchten, auf die Spur gekommen zu sein glaubten. Einige, vielleicht nur sehr wenige christliche Hofleute und einige christliche Kriegsbefehlshaber in den Provinzen haben mit einem voreiligen Gewaltstreich das Imperium in christliche oder christenfreundliche Hände bringen zu können geglaubt, wobei sie vielleicht der kaiserlichen Personen zu schonen gedachten. Die Hypothese hängt an zu künstlichen und gewagten Kombinationen, als dass sie sich grossen Beifall versprechen könnte, und wenn man sie auch wahrscheinlicher finden wollte als sie ist, so führt sie am Ende doch nicht weiter. Geht man von der Staatsklugheit und Herrschergrösse Diocletians aus, so bleibt ja auch so, wenn einmal die Katastrophe so räthselhaft sein soll, unbegreiflich, wie ein solcher Kaiser durch eine Verschwörung, die keine allgemeine christliche, sondern sogar nur auf sehr wenige

Die drei Edikte, welche im J. 303 rasch auf einander folgten, gegen das Christenthum und die Vorsteher der christlichen Gemeinden, und das vierte im J. 304 gegen die Christen überhaupt, liessen nun dem Fanatismus des Volks und der Willkür und Grausamkeit der Behörden freien Lauf. Die Lage der Christen war jedoch, besonders nachdem der erste Sturm vorüber war, nach Maasgabe der Sinnesart und des politischen Interesses der Herrscher, die in der Reihe dieser acht Jahre neben und nach einander regierten, in den einzelnen Provinzen des Reichs sehr verschieden. Die kirchlichen Schriftsteller können freilich in ihrer übertreibenden Weise die Heftigkeit dieser Verfolgung nicht gross genug schildern und ihre Scenen nicht lebhaft genug ausmalen [1]. Weit wichtiger aber, als ihren Märtyrerbeschreibungen nachzugehen, ist es, die Uebergangsmomente ins Auge zu fassen, aus welchen als Hauptresultat zuletzt das gerade Gegentheil des ursprünglich beabsichtigten Erfolgs hervorging. Nachdem endlich Galerius selbst, der Haupturheber des bis dahin befolgten Plans, an der Erfolglosigkeit desselben auf andere Gedanken gekommen war, erliess er im April des Jahrs 311 von Nicomedien aus in Gemeinschaft mit Constantin und Licinius das erste der merkwürdigen Religionsedikte [2], durch

---

Theilnehmer beschränkt gewesen sein soll, zu Maassregeln sich bestimmen lassen konnte, deren weitgreifende Folgen für den Staat niemand besser als er hätte voraussehen müssen. Man sieht sich daher doch wieder auf die allgemeine Lage jener Zeitverhältnisse zurückgewiesen. Sehr ungünstig urtheilt Burckhardt aus dieser Veranlassung über die unter dem Namen des Lactantius vorhandene Schrift de mortibus persecutorum. Mag sie aber von Lactantius oder einem Andern verfasst sein und ihr schriftstellerischer Werth noch so gering angeschlagen werden, dass sie trotz aller Entstellung und Uebertreibung geschichtliche Data enthält, die für jene Periode sehr gut benützt werden können, kann desswegen doch nicht in Abrede gezogen werden. So rechnet es Burckhardt dem Verfasser der Schrift als grosse Thorheit an, dass Diocletian, als er nicht länger dem Cäsar Galerius sich widersetzen konnte, hanc moderationem tenere conatus est, ut eam sine sanguine transigi juberet, cum Caesar vivos cremari vellet, qui sacrificio repugnassent (c. 11). Entspricht aber diess nicht dem Inhalt der zuerst erlassenen Edikte?

1) Auch Niebuhr a. a. O. S. 295 bemerkt, die Verfolgung sei nicht so entsetzlich gewesen, wie wir sie uns gewöhnlich vorstellen. Dodwell habe Recht, dass sie kein Schatten gewesen sei von dem, was der Herzog von Alba in den Niederlanden gethan habe.

2) Bei Lactantius de mort. persec. c. 34. Eusebius K.G. 8, 17.

welche der Sieg des Christenthums über das Heidenthum und den römischen Staat als vollendete Thatsache öffentlich ausgesprochen wurde.

Die genannten drei Imperatoren sagen in ihrem Edikt [1]: „Unter ihren übrigen Bemühungen für das Beste des Staats haben sie auch die Absicht gehabt, alles auf die alten Gesetze und die Disciplin des römischen Staats zurückzuführen und darauf zu sehen, dass auch die Christen, welche die Sekte ihrer Voreltern verlassen hatten, zu guten Gesinnungen zurückkehrten. Denn eben die Christen habe mit einer gewissen Planmässigkeit ein solcher Eigenwille und eine solche Thorheit ergriffen, dass sie nicht jenen Instituten der Alten folgten, die vielleicht zuerst ihre Voreltern festgesetzt hatten, sondern nach Willkür und eigenem Gutdünken sich Gesetze machten und in Folge hievon auf verschiedene Weise mancherlei Gemeinschaften stifteten. Auf den von ihnen gegebenen Befehl, dass sie zu den Instituten der Alten sich zurückbegeben, seien Viele durch die Gefahr zur Unterwürfigkeit gebracht worden. Weil aber die Meisten auf ihrem Vorhaben beharrten und sie gesehen haben, dass sie weder den Göttern die schuldige Verehrung erwiesen, noch an den Gott der Christen sich halten, so wollen sie nach ihrer Gewohnheit, gegen alle Menschen gnädig zu sein, auch auf sie ihre Gnade ausdehnen, unter der Bedingung, dass sie wieder Christen seien und ihre Versammlungen so einrichten, dass sie nichts gegen die Disciplin thun. Desswegen haben sie nun nach der ihnen erwiesenen Gnade zu ihrem Gott zu beten für das Wohl der Imperatoren und des Staats und ihr eigenes, damit der Staat in jeder Hinsicht wohl erhalten bleibe und sie ruhig in ihren Wohnsitzen leben können.“ Das Edikt enthält einen auffallenden Widerspruch mit der Geschichte. Die diocletianische Christenverfolgung soll nicht dem Christenthum selbst, sondern nur dem das Christenthum auflösenden Sektengeist der Christen gegolten haben, und nicht in der Absicht unternommen worden sein, die Christen zum Heidenthum zurückzubringen, sondern nur um sie wieder zu wahren Christen zu machen. Und welcher Widerspruch ist auch darin, dass ungeachtet die Christen

1) Vgl. Keim, die römischen Toleranzedikte für das Christenthum (311—313) und ihr geschichtlicher Werth. Theol. Jahrb. 1852. S. 207. f. Burckhardt a. a. O. S. 395. erwähnt diese Edikte nur kurz, ohne in eine genauere Erörterung derselben einzugehen. Um so beachtenswerther ist die Abhandlung Keim's.

dem kaiserlichen Befehl nicht gehorchten, sondern auf ihrem Sinne beharrten, und somit weder die heidnischen Götter noch den Gott der Christen verehrten, ihnen dennoch die kaiserliche Gnade und Verzeihung zu Theil werden soll. Dieser Widerspruch lässt sich nur daraus erklären, dass man das Christenthum in ein anderes Verhältniss zum Staat setzen wollte, ohne eine Aenderung der bisherigen Ansicht vom Christenthum öffentlich zu gestehen. Was durch das Edikt erst ausgesprochen werden soll, wird als ein längst bestehendes Verhältniss vorausgesetzt, wie wenn der Staat sich längst mit dem Christenthum ausgesöhnt hätte, will er es blos als das haben, was es seinem wahren Wesen nach ist. Um den jetzt erst erfolgenden Akt der Anerkennung nicht als einen dem Staat abgenöthigten erscheinen zu lassen, wird zuerst das corrigere cuncta juxta leges veterum et publicam disciplinam Romanorum, was der eigentliche Zweck der letzten Verfolgung gewesen sein soll, nur als ein Zurückgehen auf die instituta veterum dargestellt, und sodann stillschweigend das Christenthum selbst zu diesen instituta veterum gerechnet, und der Verfolgung die Absicht untergelegt, wie wenn sie sich nicht auf die Christen als solche, sondern nur auf die Neuerungsucht der christlichen Sektenstifter bezogen hätte. Zu dieser Ansicht vom Christenthum, als einem der instituta veterum, war man durch die Erfolglosigkeit der Verfolgung gekommen: was allen Versuchen der Unterdrückung widerstand, hatte sich ebendadurch als altbegründet bewährt. Die jetzt erfolgende Anerkennung von Seiten des Staats geschah daher in der Form, es solle im Staate bestehen, wofern es nur sei und bleibe, was es von Anfang war, und in keine Willkür und Neuerung ausarte. Diess ist der eigentliche Begriff der religio licita. Nach der Ansicht des Alterthums, welchem in Sachen der Religion und der Politik nichts mehr zuwider war, als das νεωτερίζειν, konnte der Staat nicht durch einen besonderen Akt eine Religion zu einer religio licita machen, sondern sie machte sich selbst dazu durch ihr geschichtliches Bestehen und das Recht der Verjährung, und der Staat konnte so nur das Recht ihrer Existenz als ein in der Vergangenheit ihres Ursprungs begründetes aussprechen. Zu diesem Umschwung der Ansicht vom Christenthum gehörte aber auch noch diess, dass man es nicht blos im Staate bestehen lassen wollte, sondern dass es sogar im Interesse des Staats selbst zu sein schien, ihm alle Rechte einer

vom Staat anerkannten Religion einzuräumen. Hatte man bisher von den Christen nur die Ansicht, dass sie den Staat zu Grunde richten, so forderte man jetzt sie auf, für das Wohl des Staats zu beten, das man nicht blos von den heidnischen Göttern, sondern auch von dem Gott der Christen erwartete. Nur übersehe man dabei nicht, welcher Form des Christenthums der Staat allein dieses Vertrauen schenken will. Diente die in dem Edikt gemachte Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen und sektirerischen Christenthum zunächst zur rechtlichen Motivirung des Schritts, welchen der Staat jetzt mit der Anerkennung des Christenthums that, so sollte sie auch die Bedingung ausdrücken, unter welcher sie allein stattfinde, dass sie nemlich nur dem ursprünglichen, wahren, mit sich selbst einigen Christenthum gelte, d. h. dem Christenthum der katholischen Kirche, auf welches allein die Kategorie der instituta veterum ihre Anwendung finden kann.

Auf dieses erste Edikt folgte im Frühling oder Sommer des Jahrs 312, noch vor dem Sturze des Maxentius, ein zweites von Constantin und Licinius erlassenes, dessen Inhalt wir, da es nicht auf uns gekommen ist, nicht genauer kennen, aber aus dem Inhalt des auf dasselbe sich unmittelbar beziehenden dritten erschliessen können, das dieselben beiden Kaiser gleich im Anfang des Jahrs 313 von Mailand aus erliessen [1]. Beide Edikte müssen daher zusammengenommen werden. Die beiden Kaiser sagen in dem noch vorhandenen dritten, „da sie längst erwogen haben, dass die Freiheit der Religion nicht zu verweigern sei, sondern jedem die Freiheit gegeben werden müsse, nach seiner eigenen Ueberzeugung und Wahl die religiösen Angelegenheiten zu besorgen, haben sie befohlen, dass jeder, namentlich die Christen, seine Religion behalte (ohne eine fremde sich aufdrängen zu lassen). Da nun aber jenem Edikt, in welchem diese Freiheit eingeräumt war (dem zweiten), viele und verschiedene Bedingungen [2] beigefügt gewesen seien,

1) Lactantius de mort. persec. c. 48. Eus. K.G. 10, 5.

2) Diess ist die fatale Stelle, die hauptsächlich auch daran schuld ist, dass diese Edikte bisher so wenig in ihrem wahren Sinn aufgefasst worden sind. Da Eusebius für die conditiones bei Lactantius *αἱρέσεις* setzt, so meinte man immer, es müsse von Secten die Rede sein. Es geht zwar bei Eusebius der Ausdruck *αἵρεσις* unmittelbar vorher in diesem Sinne voran, allein *αἵρεσις* ist bisweilen auch soviel als conditio, da nun Lactantius in

so seien vielleicht Manche in Kurzem wieder von diesem Cultus zurückgestossen worden. Sie seien, sagen die Imperatoren weiter, in Mailand zur Berathung der Staatsangelegenheiten zusammengekommen und haben besonders auch das ordnen zu müssen geglaubt, was sich auf die Religion beziehe, um den Christen und Allen volle Religionsfreiheit zu gewähren, damit alles Göttliche im Himmel ihnen und allen ihren Unterthanen gnädig und gewogen sein könne. Deswegen haben sie es für das Heilsamste und Zweckmässigste gehalten, keinem auf keine Weise die Freiheit zu verweigern, entweder zum Cultus der Christen oder zu der Religion sich zu wenden, welche ihm die für ihn passendste zu sein scheine, damit die höchste Gottheit, welcher man mit freiem Geist gehorche, sich in Allem günstig und wohlwollend erweise. Aus diesem Grunde haben sie beschlossen, mit Aufhebung aller und jeder Bedingungen, wie sie in dem früheren Edikt in Betreff der Christen enthalten waren [1]), dafür zu sorgen, dass schlechthin jeder, welcher an die christliche Religion sich halten wolle, diess ohne alle Beunruhigung und Belästigung thun könne. Sie machen somit bekannt, dass sie den Christen absolute Freiheit und Berechtigung ihres religiösen Cultus gegeben haben, auch Andere sollen dieselbe offene und unbeschränkte Religionsfreiheit haben, damit jeder verehren könne, was er wolle, weil sie keinem Cultus und keiner Religion etwas entziehen wollen." Es fällt von selbst in die Augen, wie absichtlich in diesem Edikt immer wieder dieselbe Versicherung der vollen und unbedingten Religionsfreiheit und zwar namentlich in Beziehung auf die Christen gegeben wird. Schon daraus ist zu schliessen, dass diess der Punkt war, in welchem das vorangehende Edikt noch nicht die gewünschte Befriedigung gab, es wird ja aber auch ausdrücklich gesagt, dass durch das neue Edikt erst die Bedingungen aufgehoben werden sollen, durch die man sich in Hinsicht der Religionsfreiheit noch beschränkt gesehen habe. Es muss demnach

---

seinem Originaltext an derselben Stelle von conditiones spricht, so begreift man kaum, wie diese Stelle so missverstanden werden konnte. Vgl. Keim a. a. O. S. 225.

1) Amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis — super Christianorum nomine videbantur. Vgl. Eus.: ἐν' ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων, αἵτινες κ. τ. λ. καὶ ἄτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ.

die christliche Religion noch nicht jedermann erlaubt, der Uebertritt zu ihr den Heiden noch verboten gewesen sein. Es lässt sich nicht anders annehmen, als dass, nachdem einmal durch das Religionsedikt vom Jahr 311 die öffentliche Duldung und Anerkennung des Christenthums ausgesprochen war, sehr Viele, welche innerlich schon Christen waren, aber äusserlich sich noch an den heidnischen Cultus hielten, nun auch offen zum Christenthum übertraten. Eben diess war aber ohne Zweifel die Ursache, dass die beiden Kaiser mit einer hemmenden und beschränkenden Maassregel dazwischen treten zu müssen glaubten, um wenigstens einem so massenhaften Uebertritt Einhalt zu thun. Diess sollte durch das zweite Edikt vom Jahr 312 geschehen. Da nun aber so kurze Zeit nachher ein so ganz entgegengesetzt lautendes drittes folgte, so kann aus dem Inhalt und der ganzen Fassung desselben nur auf die Bewegung und Gährung geschlossen werden, welche der neu auferlegte und noch weiter in Aussicht stehende Religionszwang in der ganzen christlichen Bevölkerung besonders der westlichen Länder hervorrief. Die Unzufriedenheit hierüber muss sich so lebhaft geäussert haben, dass die beiden Kaiser sich veranlasst sahen, nun auf's Bestimmteste und Unbedingteste zu erklären, dass künftig volle Religionsfreiheit gestattet sein soll und namentlich in Ansehung des Christenthums kein beängstigender Zweifel dieser Art mehr stattfinden dürfe [1]). Darauf Rücksicht zu nehmen, konnten sie sich um so weniger bedenken, da ohne Zweifel bei dem grössten

1) Auch Maximin, der Beherrscher der östlichen Länder, erliess in Gemässheit der drei Edikte und in Abhängigkeit von ihnen ähnliche Bekanntmachungen. Dem Edikt der drei Kaiser vom Jahr 311 entspricht das von Eusebius an einer nicht passenden Stelle, 9, 1. angeführte Ausschreiben des Statthalters Sabinus, das derselbe nur im Auftrag Maximins erlassen haben kann. Es wird auch hier den Christen Duldung gewährt, wenn sie ihrer subjektiven Willkür sich begebend zur festen geschlossenen Einheit ihres ἴδιον ἔθνος, ihrer Religion, ihres Cultus sich sammeln. Dieses Edikt fällt in das Frühjahr 311. Ein halbes Jahr nachher verfolgte Maximin wieder die Christen, Eus. 9, 2. Bald darauf aber gab er das den beiden Edikten der beiden Kaiser entsprechende Edikt bei Eusebius 9, 9. 10. Nach dem letztern vom Jahr 313 wollte auch er in dem frühern vom Jahr 312 den Christen Ruhe gönnen unter der Bedingung einer einheitlichen, zu einem geschlossenen Ganzen sich sammelnden Gottesverehrung (ἐάν τις βούλοιτο τῷ τοιούτῳ ἔθνει [dem ἔθνος χριστιανῶν] ἢ τῇ αὐτῇ φυλακῇ τῆς αὐτῆς θρησκείας ἕπεσθαι Eus. 9, 10). Keim a. a. O. S. 216. 229 f.

Theil der heidnischen Bevölkerung selbst Christenverfolgungen nicht mehr populär waren.

Man würde jedoch die Tendenz dieser drei Edikte und insbesondere des dritten, in welchem die beiden andern zu ihrem Abschluss kommen, missverstehen, wenn man meinte, es sei in ihnen nur darum zu thun gewesen, den Grundsatz allgemeiner Religionsfreiheit festzustellen. Es ist deutlich genug zu sehen, wie das Christenthum den Mittelpunkt aller in diesen Edikten enthaltenen Bestimmungen bildet, und wie von den übrigen Religionen und der allgemeinen Religionsfreiheit nur im Zusammenhang mit der Stellung die Rede ist, die dem Christenthum gegeben werden soll. Die Christen sind die Hauptpersonen, zu ihnen soll jedermann übergehen dürfen, sie sollen volle Freiheit haben, und nur damit sie ihnen nicht beschränkt werden kann, sollen sie auch die Andern haben. Eben darauf weisen auch noch die besondern Bestimmungen hin, welche im zweiten Theil des dritten Edikts zu Gunsten der Christen gegeben werden. Die Versammlungsplätze und Kirchengüter, mögen sie seither von Andern erkauft oder durch Geschenke erworben worden sein, sollen ohne Zögern und ohne die geringste Geldforderung, ausser sofern der Staat eine Entschädigung in Aussicht stellt, dem corpus Christianorum, der christlichen Kirche, zurückgegeben werden. Die Statthalter sollen die unverzügliche Zurückgabe dieser Besitzungen mit aller Energie einleiten, damit auch in diesem Punkte für die öffentliche Ruhe gesorgt werde und die göttliche, in so grossen Dingen erfahrene Gnade auch ferner die Unternehmungen der Herrscher begleite. Bedenkt man, wie unmittelbar an diese schon hier der christlichen Kirche ertheilten Begünstigungen sich weitere Verordnungen Constantins zu Gunsten der Christen anschlossen, wie namentlich die schon im März des Jahrs 313 den christlichen Klerikern verliehene Befreiung von lästigen öffentlichen Dienstleistungen, in welchem hohen ehrerbietigen Tone in den Urkunden aus jener Zeit von der christlichen Kirche die Rede ist, wie zuvorkommend und freigebig schon damals Constantin gegen die Vorsteher der christlichen Kirche sich zeigte, wie schon damals, im Jahr 313, der ihn in der Folge in so wichtigen Dingen berathende Bischof Hosius von Corduba ihm zur Seite steht, so sehen wir mit Einem Worte schon in dem Edikt vom Jahr 313 den Schritt geschehen, durch welchen das Christenthum

zur Staatsreligion erhoben wurde. Es soll jedoch, wie von Anfang an recht absichtlich zu verstehen gegeben wird, nur das Christenthum in der katholischen Kirche sein, mit welchem der Staat in seinen Repräsentanten in dieses neue Verhältniss zusammentreten will. Wie in dem ersten Edikt der Hauptvorwurf, der den Christen gemacht wird, ihre Trennung in Sekten und Parteien ist, so sollen in dem dritten alle den Christen ertheilten Begünstigungen, wie wiederholt gesagt wird, nur dem corpus Christianorum gelten, den Christen nur insofern zu Theil werden, als sie eine grosse Korporation bilden, d. h. die katholische Kirche. Es liegt hier wohl der tiefste Punkt der Sympathie, durch welche sich Constantin zum Christenthum und zur christlichen Kirche hingezogen fühlte. Nichts charakterisirt ihn mehr, und nichts lässt uns tiefer in die innern bewegenden Mächte dieser merkwürdigen Uebergangsperiode hineinsehen, als das ächt katholische Einheitsinteresse, mit welchem Constantin von seinem politischen Standpunkt aus der christlichen Kirche entgegenkam. In keinem andern Punkte versteht er sich besser mit ihr, in keinem andern sehen wir sosehr, wie in diesem, von Anfang bis zum Ende immer wieder denselben Constantin vor uns. Er ist schon im J. 313, wie in der Folge, der mit den Bischöfen fraternisirende Kaiser, der auch nichts anderes sein will als ein Bischof, den Beruf, welchen er als oberster Schutzwächter des Friedens hat, für ein ebenso göttliches Amt hält, wie das der Bischöfe, und sich glücklich schätzt, wenn nur auch die Bischöfe ihn als ihren Genossen und Kollegen betrachten [1]). Es ist in der That bemerkenswerth, wie uns schon in den dem Edikt vom J. 313 mehr oder minder gleichzeitigen Schreiben des Kaisers, welche Eusebius an derselben Stelle mittheilt [2]), immer wieder derselbe charakteristische Zug des Einheitsinteresses begegnet. Ueberall ist brüderliche Eintracht und Einigkeit seine erste Forderung, es betrübt ihn nichts mehr als Entzweiung im Volk, Streit unter den Bischöfen, in theologischen Fragen und Controversen sieht er nur hässliche Händel, Streitsucht, Privatfeindschaft, Schlechtigkeit, Verkehrtheit, Gottlosigkeit, Wahnsinn, die Urheber derselben sind gesinnungs- und haltungslose Menschen, Verführer des Volkes der allerheilig-

1) Eusebius Vita Const. 1, 44. 2, 68. 69. 4, 24.
2) Eus. K.G. 10, 5–7.

sten katholischen Kirche, die nicht nur ihre Pflicht der brüderlichen Einigkeit, sondern sogar die Ehrerbietung, die man dem allerheiligsten Glauben schuldig ist, vergessen, und das Christenthum zum Spott der Andersdenkenden machen. Daher ist es sein heisser Wunsch, die Streitigkeiten abzuschneiden, alles zum schuldigen Dienst und Glauben zurückzuführen, ja, er redet schon im Sommer des J. 313 von seiner Ehrerbietung gegen die katholische Kirche, die ihn treibe, von den Bischöfen zu verlangen, dass sie keinerlei Schisma und Entzweiung an irgend einem Orte dulden, als von einer dem römischen Bischof Miltiades wohlbekannten Thatsache. Diese Einheit herzustellen, wo sie gestört war, sah er schon jetzt als sein Recht und seine Pflicht an, indem es ihm schwer genug auf das Herz fiel, dass Spaltungen in den Provinzen seien, die die göttliche Vorsehung ihm übergeben habe. Zur Bethätigung dieser Grundsätze gaben dem Kaiser die in jene Zeit fallenden Streitigkeiten, die donatistische und die arianische, volle Gelegenheit. Der Eifer, mit welchem er die durch sie gestörte kirchliche Einheit wiederherzustellen suchte, ging aus der lebhaften Ueberzeugung hervor, dass Einheit, wie überhaupt, so insbesondere in der Religion, die wesentlichste Bedingung der Stärke und Macht des Reichs sei. Wie sehr dieser Gedanke die leitende Maxime seiner Regierung war, hat er selbst, deutlicher als irgendwo, in dem Schreiben ausgesprochen, das er sogleich auf die Nachricht von dem Ausbruch des arianischen Streits an die beiden Parteihäupter, den Bischof Alexander und den Presbyter Arius nach Alexandrien erliess [1]. Er sagt hier gleich im Eingang seines Schreibens, das Erste, was er sich vorgenommen habe, sei, die Religion aller Völker so zu einigen, dass sie dieselbe Form und Beschaffenheit habe, und sodann das Zweite, den gleichsam schwer erkrankten Leib der bürgerlichen Gesellschaft wiederherzustellen. Auf das Eine habe er mit dem verborgenen Auge des Geistes seine Gedanken gerichtet, das Andere durch militärische Gewalt auszurichten gesucht, in der Ueberzeugung, dass, wenn er, wie er wünsche, unter allen Dienern Gottes allgemeine Einigkeit zu Stande brächte, auch im Staatswesen eine dem frommen Sinn aller entsprechende Veränderung die Frucht davon sein werde. Nachdem er hierauf über den unerträg-

1) Eus. Vita Const. 2, 64 f.

lichen Wahnsinn, welcher im donatistischen Schisma ganz Afrika ergriffen und auf die unbesonnenste, leichtsinnigste Weise die Religion der Gemeinden in verschiedene Häresen gespalten habe, sich höchst unwillig geäussert hat, kann er es nicht genug bedauern, dass er nun die Kunde von einem neuen, noch schlimmeren Zwiespalt habe vernehmen müssen, und die ganze Tendenz seines Schreibens geht somit dahin, die Pflicht der allgemeinen Einigkeit aufs Nachdrücklichste einzuschärfen und dieses Eine als den höchsten Zweck so sehr hervorzuheben, dass ihm im Hinblick auf denselben selbst ein solcher Streit, wie der arianische, nur sehr untergeordnete und unerhebliche Dinge zu betreffen scheint. Als oberster Friedensregent will er unter die Streitenden treten, um sie zu beschwören, dass sie freiwillig von den teuflischen Versuchungen abstehen. Der grosse Gott und der gemeinsame Erlöser aller habe allen das gemeinsame Licht aufgehen lassen, sie mögen ihm gestatten, dass er, sein Diener, unter seiner Vorsehung seine Bestrebungen zum guten Ziel bringe, damit die Gemeinden Gottes durch seine Ansprache, Bemühung und die Dringlichkeit seiner Ermahnung zu gemeinsamer Einheit gebracht werden. Wenn man in der Hauptsache einig sei, dürfe doch nicht um so unbedeutender Streitigkeiten willen Trennung und Spaltung entstehen. In demselben Sinne sprach er sich auch auf der Synode in Nicäa aus, auf welcher er es für das höchste aller Güter erklärte, eine Versammlung vor sich zu sehen, in welcher allgemeine Einheit der Ansicht und Gesinnung herrsche [1]. Alles diess, wie überhaupt alles, wovon bisher die Rede war, hängt mit dem schon in dem mailändischen Edikt aufgestellten Programm seiner Regierung so eng zusammen, dass wir uns einen hinlänglichen Begriff davon machen können, wie der Gedanke der Einheit und das Streben nach Einheit, die monarchische Tendenz, das durchaus bestimmende Princip seiner Individualität war.

Welchen weiteren Aufschluss bedürfen wir nun noch, um den Charakter der Epoche, deren Träger Constantin ist, geschichtlich zu begreifen? Soll uns etwa den Schlüssel zu ihrer Erklärung erst die so zweideutige und trotz ihres authentischen Gewährsmanns so unverbürgte Sage von der Wundererscheinung geben, welche

1) Eus. a. a. O. 3, 12. 17. 21.

Constantin auf seinem Zuge gegen Maxentius gehabt haben wollte?[1]) Darin mögen die ihre Befriedigung finden, welchen das kleinlich Persönliche immer höher steht, als der grosse Gang der Geschichte, und das abentheuerlich Wunderbare mehr gilt als die einfache Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen. Ja selbst die Frage, welche man in diesem Gebiet der Geschichte für die Spitze des Geschichtspragmatismus zu halten pflegt, ob der Uebertritt Constantins zum Christenthum und in Folge hievon die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion mehr Sache der Politik oder der innern religiösen Ueberzeugung Constantins gewesen sei, hat keine tiefere Bedeutung. Sie verfehlt die richtige Ansicht schon dadurch, dass sie die geschichtliche Bedeutung, welche das Christenthum in Constantin erlangte, zu einem Moment seiner Persönlichkeit machen zu wollen scheint und nur darüber schwankt, ob es dieselbe mehr der Politik oder der Religiosität Constantin's zu verdanken gehabt habe. Das Christenthum hatte aber überhaupt seine damals erlangte Bedeutung niemand anders zu verdanken, als nur sich selbst, und es könnte daher in jedem Falle jene Frage, wenn einmal so unterschieden werden soll, nur zu Gunsten der Politik beantwortet werden, sofern Politik nichts anderes ist, als die richtige Beurtheilung der den Schwerpunkt einer Zeit bestimmenden Verhältnisse. Das Christenthum war zu einer objektiven Macht der Zeit geworden, die die Nothwendigkeit ihrer Anerkennung in sich selbst trug, und die Grösse Constantins, das, was ihn zu einem der weltgeschichtlichen Charaktere macht, die der individuelle Aus-

1) In dem Anekdotenschatz der Neanderschen Kirchengeschichte darf diese Sage am wenigsten fehlen. Als Wunder zwar will man die Sache nicht gelten lassen, man steht ja auf dem Standpunkt der christlichen Geschichtsbetrachtung. Dafür kommt nun aber die psychologische Analyse und das Resultat dieser psychologischen Verwässerung der Geschichte ist: „Nun kann es ja wohl sein, dass er von selbst, oder durch Christen seiner Umgebung dazu veranlasst, ein Kreuzeszeichen in der Gestalt der Wolken oder sonst irgendwie wahrzunehmen glaubte. So kam dann Constantin zu der Hoffnung, dass er durch die Macht des Gottes der Christen siegen werde" u. s. w. An einer zufälligen Wolkenbildung, wie sie der Phantasie eines Kindes zum Spiele dient, hing also der grosse weltgeschichtliche Umschwung jener Zeiten! Man vgl. die treffenden Gegenbemerkungen Keim's a. a. O. S. 251 und Burckhardt a. a. O. S. 394. f. Auch das ist unbegreiflich, wie Neander das zweite und dritte Edikt von dem ersten durch den Einschnitt einer Periodenabtheilung trennen kann.

druck des Geistes ihrer Zeit sind, ist einzig diess, dass er seine Zeit verstand, und die subjektive Befähigung hatte, das, was der Genius der Zeit im Christenthum in seine Hände niederlegen wollte, in sich aufzunehmen und zur persönlichen Einheit mit sich zu verknüpfen. Dazu war gerade damals, nachdem zwischen dem zweiten und dritten Edikt ein so bedeutsamer Warnungsruf ergangen war, noch die rechte Zeit, um gleichsam noch auf freiem Fusse sich mit dem Christenthum zu vergleichen. An der Erfolglosigkeit des letzten grossen Versuchs gegen das Christenthum hatte sich nun die Schwäche und Unmacht der heidnischen Welt, die Selbstauflösung, in welcher der alte Glaube begriffen war, herausgestellt, es lag jetzt am Tage, dass die substanzielle Macht der Zeit nur das Christenthum war, als das corpus Christianorum mit der festen wohlgegliederten Organisation der katholischen Kirche. Nur in dieser Form kannte Constantin das Christenthum, und nur die grossartige Einheit, zu welcher schon damals das Episkopalsystem der Kirche sich ausgebildet hatte, hatte für ihn so viel Imponirendes, dass er in der christlichen Kirche die Macht sah, in welcher das einer neuen Form der Existenz bedürfende römische Reich einen neuen Haltpunkt finden würde. Es war so von beiden Seiten ein Entgegenkommen, das ebenso in dem Interesse des Einen, wie des Andern war. Die reelle Macht der Zeit lag nur im Christenthum, das allein in der damaligen Auflösung aller zusammenhaltenden Formen der alten Welt eine feste compacte Einheit bildete, in welcher es dem auseinanderfallenden Staat einen neuen Körper geben konnte, auf der andern Seite aber war es auch nur im Interesse des Christenthums, dass es in der geschichtlich begründeten Form des römischen Reichs zur herrschenden Macht der Welt wurde. Sollte es auch noch ferner ein römisches Reich geben, so war diess mit Einem Worte nur dadurch möglich, dass nun ein christlicher Kaiser an seiner Spitze stand. Es war somit nur eine innere, in dem Gange der Verhältnisse selbst liegende Nothwendigkeit, durch welche die beiden Mächte, das Christenthum in der Form der Kirche und des Episkopats, welcher auch jetzt wieder die Brücke baute, über welche das Christenthum zu einem neuen Stadium seiner geschichtlichen Entwicklung fortschritt, und der römische Staat, sofern er dem Namen nach wenigstens immer noch war, was er der Sache nach nicht mehr war, zu einer neuen Einheit sich zusammenschlossen, und es

ist sosehr nur der objektive Gang der Sache selbst, durch welchen sich alles fortbewegt, dass es im Leben Constantins selbst nichts Persönliches gibt, woran der entscheidende Uebertritt zum Christenthum sich fixiren liesse; hat er doch sogar, wie wenn für ihn, den christlichen Kaiser, ein solcher persönlicher Akt gar nicht mehr nöthig wäre, selbst seine Taufe nur dem Ende seines Lebens vorbehalten. So betrachtet, trägt die ganze Veränderung, um welche es sich hier handelt, einen durchaus politischen Charakter an sich und es hat für die Geschichte im Grunde keine Bedeutung, noch zu fragen, wie sich die eigene religiöse Ueberzeugung Constantins zu allem diesem verhielt [1]). Nur macht sich das religiöse Moment, so weit es hieher gehört, in einer andern Form dadurch wieder geltend, dass es auch für Religiosität gehalten werden muss, das, was einmal auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung zu einer offen vor Augen liegenden objektiven Realität geworden ist, als solche anzuerkennen, in ihr ein göttliches Zeugniss zu sehen, und sich vor ihr als einer höheren Macht im Bewusstsein seiner subjektiven Abhängigkeit zu beugen. Diese Art der Religiosität dürfen wir in keinem Falle Constantin absprechen, sie war ohne Zweifel, wenn wir nach seiner Religion fragen, das eigentlich Substanzielle seines religiösen Bewusstseins, und er selbst hat diese religiöse Stimmung seines Gemüths besonders auch noch dadurch kund gegeben, dass er in den Bestrebungen seiner Gegner, welche ihm gegenüber, dem Freunde der Christen und des Christenthums, sich nur auf die Ueberreste der Macht des Heidenthums stützen konnten, ebendamit aber sich in Widerspruch zu dem Geiste der Zeit setzten, nur eine gottfeindliche Tyrannei [2]) erblickte. Sie waren Feinde und Widersacher Gottes, weil sie gegen das ankämpften, was in der Geschichte selbst als der erklärte Wille Gottes vor Augen lag, und Tyrannen waren sie, weil ihnen ebendesswegen jede Berechtigung zur Macht und Herrschaft fehlte. Es war daher

1) Ich treffe hierin, ganz unabhängig, im Wesentlichen mit Burckhardt's Beurtheilung Constantins zusammen, vgl. a. a. O. S. 346 f. 389 f. Auch in Hinsicht des Eusebius kann ich nur beistimmen, dass er in allem, was Constantin betrifft, ein sehr verdächtiger, von christlich hierarchischem Interesse geleiteter Lobredner ist.

2) In diesem Sinne spricht Constantin bei Eus. Vita Const. 3, 12 von einer *θεομαχία τυράννων*.

ein höchst eitles und machtloses Beginnen, als Licinius die letzte heidnische Schilderhebung noch zu einer Zeit machte, in welcher die Würfel des Schlachtfelds längst keine andere Entscheidung mehr geben konnten.

So schroff und abstossend demnach von Anfang an das Verhältniss des Christenthums zum römischen Staat war, so sehr beide nur den entschiedensten Gegensatz bildeten, so friedlich und harmonisch gingen sie zuletzt zur engsten Einheit zusammen. Hand in Hand gehen nun das Christenthum und der römische Staat den weiteren Weg ihrer geschichtlichen Entwicklung und keine Macht der Welt scheint die beiden so eng mit einander verbundenen Mächte je wieder trennen zu können. Was war es aber, wodurch das Christenthum einen Sieg gewann, welchen man zu allen Zeiten nur als eines der grössten Wunder der Weltgeschichte betrachten konnte? Die Ursache lag vor allem in der Bestimmtheit und der traditionellen Bedeutung der Formen, durch welche das Christenthum seine Bekenner zur innigsten Gemeinschaft unter sich verband. Keine Religion kann ohne eine Form der Gemeinschaft, die auf einer längst anerkannten Auktorität beruht, zu geschichtlicher Bedeutung gelangen. Der Glaube an Jesum, als den erschienenen und in der nächsten Zukunft wiederkommenden Messias, war für die, die an ihn glaubten, ein so charakteristisches Band ihrer Gemeinschaft, dass sie in demselben Verhältniss, je inniger sie unter einander verbunden waren, einen um so entschiedenern Gegensatz gegen die ganze sie umgebende Welt bildeten, und nur entweder das Eine oder das Andere vor sich hatten, entweder die Welt zu überwinden oder im Kampfe mit ihr unterzugehen. Nachdem einmal das christologische Bewusstsein der christlichen Gemeinden sich soweit entwickelt hatte, dass man Christus als den Herrn der Gemeinde in seiner göttlichen Würde sich nicht denken konnte, ohne dass auch die Gemeinden einen seine Stelle vertretenden Aufseher und Vorsteher an ihrer Spitze hatten, wurde der Episkopat die Form einer kirchlichen Verbindung, die auf der einen Seite ebenso einer unendlichen Erweiterung fähig war, als sie auf der andern dazu diente, alle zu ihr gehörenden Glieder aufs Innigste mit einander zu verknüpfen, und ebenso in die Vergangenheit zurückging, als sie in die Zukunft hinausgriff. Man darf mit Recht behaupten, dass der Episkopat allein es war, welcher die ge-

schichtliche Entwicklung des Christenthums möglich machte und ihm den Weg zu seiner welthistorischen Zukunft bahnte, indem er Göttliches und Menschliches, Geistliches und Weltliches, Hohes und Niedriges, Nahes und Fernes in sich vereinigte, und während er der Transcendenz des christlichen Bewusstseins sich auf keine Weise verschloss, auf der andern Seite ebenso wenig das in der Wirklichkeit Gegebene und die Bedürfnisse der Gegenwart verkannte. So oft es in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums zu einer bedeutenden Krisis kam, war es immer wieder der Episkopat, welcher vermittelnd dazwischentrat. Er war es, welcher schon die Gefahren und Abwege des Gnosticismus und Montanismus beseitigte, das Extreme aller Häresen abschnitt und der katholischen Kirche immer mehr die breite Basis sicherte und ebnete, die sie zu ihrer für die Zukunft berechneten Existenz nöthig hatte. Ohne Zweifel waren es auch die Bischöfe, welche, nachdem nicht ohne guten Grund der Hauptschlag der letzten Verfolgungen vorzugsweise immer gegen sie gerichtet war, hauptsächlich dazu mitwirkten, die christliche Kirche und den römischen Staat in die neue Form ihres gegenseitigen Verhältnisses hinüberzuleiten. Aber was war es denn, müssen wir hier noch fragen, was es dem Christenthum zu einem so grossen Bedürfniss machte, Formen zu haben, mit welchen es ein immer grösseres Gebiet umspannen konnte, was war das Innere zu diesem Aeussern? Die einfache Antwort auf diese Frage scheint in den Eindrücken und Wirkungen zu liegen, welche das Christenthum in allen empfänglichen Gemüthern hervorbringen muss. Und doch gibt gerade darüber die Geschichte am wenigsten Aufschluss. Wie Viele durch den Trost des Evangeliums und durch alle geistigen Segnungen, die es gewährt, zum Glauben an Christus bekehrt worden sind, ist in keinen Annalen der Geschichte verzeichnet, es gehört nur der geheimen Geschichte des menschlichen Herzens an, aus welcher kaum eine schwache Kunde in die über die Individuen oft so rasch hinweggehende allgemeine Geschichte hinüberreicht. Auch konnte ja alles, was sich darauf bezieht, der Natur der Sache nach, nicht das Erste und Nächste sein, was das Christenthum in seiner Berührung mit der heidnischen Welt bewirkte. Vergebung der Sünden, Versöhnung, Trost und Frieden des Gewissens gibt jede Religion in ihrer Weise, auch in der heidnischen Religion konnte man alles diess nicht vermissen, wofern

man nur an die Götter glaubte, deren Geschenk diese höchsten Güter des geistigen Lebens sein sollten. Sobald aber freilich der Glaube an die Götter selbst entschwunden war, fehlte auch der nothwendige Haltpunkt für alles, was man nur als ihre Gabe hoffen konnte. Ebendesswegen lag nun auch die Hauptfrage, um welche es sich in dem Kampfe des Christenthums mit dem Heidenthum handelte, ihrem wesentlichsten Momente nach nicht sowohl auf der Seite des heilsbegierigen, nach dem Trost des Evangeliums verlangenden Herzens, als vielmehr auf der Seite des vor allem nach der Wahrheit seiner Vorstellungen fragenden Verstandes, es kam zunächst einzig nur darauf an, welche Wahrheit und Bedeutung der Polytheismus, der Glaube an die Götter der heidnischen Religion, überhaupt für das religiöse Bewusstsein noch hatte. Betrachtet man das Verhältniss des Christenthums zu der ihm gegenüberstehenden heidnischen Welt und das grosse Resultat der drei ersten Jahrhunderte der Geschichte des Christenthums aus diesem Gesichtspunkt, wie wenig kann man sich darüber wundern, dass es in dieser Zeit einen so allgemeinen und so entschiedenen Sieg über die heidnische Welt gewann? Wie Viele mochte es damals noch geben, auf deren Phantasie die alte mythische Götterlehre mit ihrem zauberischen Reize wirkte? Sieht man doch auch aus der grossen Zahl der Proselyten, welche selbst eine heidnischen Begriffen so widerstreitende Religion, wie die jüdische, in der ersten Zeit der Kaiserherrschaft hatte, wie leicht sich das religiöse Bewusstsein des Heiden von seinen alten Göttern hinwegwandte. Bedenkt man nun, mit welchem erklärten und energischen Widerspruch das Christenthum dem ganzen heidnischen Polytheismus entgegentrat, wie es sich in allen Konflikten zwischen dem Christenthum und Heidenthum immer hauptsächlich darum handelte, die heidnischen Götter entweder anzuerkennen oder zu verläugnen, so wird man es gar nicht unerwartet finden können, dass der Sieg nicht lange mehr schwankte. Wer waren denn diejenigen, unter welchen der alte Glaube noch seine lebhaftesten Vertheidiger hatte? Auf der einen Seite war es der rohe fanatische Pöbel, bei welchem dieser Glaube zum völligsten Aberglauben geworden war, und nur der blinde Hass gegen die Christen die bewegende Triebfeder war, auf der andern waren es nur solche, welche entweder diesen Glauben aus Gründen des Staatsinteresses aufrecht erhalten mussten, oder ihm im Lichte

ihres platonischen Idealismus mehr oder minder unbewusst eine andere Bedeutung unterschoben. Aber zwischen diesen beiden Klassen gab es auch noch eine sehr bedeutende Mittelklasse, deren zahlreiche Mitglieder weder zu den politisch Vornehmen und philosophisch Aufgeklärten, noch zu der niedrigsten Volksklasse gehörten, sondern den gewöhnlichen, mehr oder minder gebildeten Bürgerstand ausmachten. Aus dieser Klasse waren jene Leute, von welchen als Christen ein Celsus und Lucian so verächtlich sprechen, jene Handwerker, jene Weber, Schuster, Gerber, die so wenig öffentlich aufzutreten wussten, aber geheim und für sich in Sachen ihres Glaubens sich so thätig zeigten, es waren eben die, in deren reinerem, unbefangenen Sinne das Christenthum von Anfang an den empfänglichsten Boden seiner Wirksamkeit gefunden hatte, solche, die durch alle jene Vorurtheile und Interessen der andern Stände am wenigsten abgehalten waren, in ihrem nüchternen praktischen Verstand das schwache Band vollends aufzulösen, das sie noch mit dem Glauben an die alten Götter verknüpfte. Je weniger Leute dieser Art, besonders unter den damaligen politischen Verhältnissen auf dem Schauplatze des öffentlichen Lebens irgend eine Rolle spielen konnten, um so leichter konnte es geschehen, dass das Christenthum unter ihnen im Stillen immer grössere Fortschritte machte und dem Glauben an die alten Götter den Boden seiner Existenz in immer grösserem Umfang entzog, bis endlich mitten in der heidnischen Bevölkerung eine neue Generation sich gebildet hatte, deren Dasein mit einem Male den Machthabern die Augen über den Abgrund öffnete, an dessen Rande der heidnische Staat sich befand. Mag man auch noch so viel von der rhetorischen Darstellung abziehen, mit welcher Tertullian die Stärke der christlichen Bevölkerung schon zu seiner Zeit schildert, es bleibt uns doch immer noch genug, um an ihr die Bedeutung zu ermessen, welche das Christenthum schon damals in den Provinzen des römischen Reichs gewonnen hatte. Externi sumus, ruft der begeisterte Apologete des Christenthums den Heiden zu, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. Sola vobis relinquimus templa. Possumus dinumerare exercitus vestros, unius provinciae plures erunt. — Si enim, tanta vis hominum, in aliquem orbis remoti sinum abrupissemus a vobis, suffudisset pudore utique dominationem vestram

tot qualiumcunque civium amissio, imo etiam et ipsa destitutione punisset, procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quemdam quasi mortui orbis, quaesissetis, quibus imperaretis. Plures hostes quam cives vobis remansissent, nunc enim pauciores hostes habetis prae multitudine Christianorum paene omnium civitatum, pene omnes cives Christianos habendo, sed hostes maluistis vocare generis humani [1]. Und nun denke man sich, welche Zunahme dieses Verhältnisses im Laufe eines Jahrhunderts, nach einer so langen Periode der Ruhe und so erfolglosen Verfolgungen stattfinden musste. Es war gewiss ganz der Wahrheit gemäss, wenn der letzte heftige Christenverfolger, der Kaiser Maximin, in seinem zur Einstellung der Feindseligkeiten erlassenen Edikt vom J. 312 sagte, schon die Kaiser Diocletian und Maximian haben gesehen, dass fast alle Menschen den Kultus der Götter verlassen und mit dem Volke der Christen sich vermischt haben [2]. Der Boden der alten Religion war längst nach allen Richtungen unterwühlt, als Constantin, dem Zuge der ihn tragenden Zeit folgend und von ihr auf ihre Höhe gestellt, auf der von den alten Göttern verlassenen Stätte das Zeichen des Kreuzes errichtete.

---

1) Tert. Apol. c. 37.

2) Eus. K.G. 9, 9. Es ist von einem ἔθνος Χριστιανῶν die Rede, wie in dem Edikt vom J. 311 von einem corpus Christianorum.

Sechster Abschnitt.

Das Christenthum als sittlich religiöses Princip in seiner Allgemeinheit und zeitlichen Beschränkung.

So wäre also das Wort, mit welchem der Stifter des Christenthums die Predigt des Evangeliums begann, dass die Bekenner seiner Lehre nicht blos die Armen im Geiste sind, welchen das Himmelreich gehört, sondern auch die Sanftmüthigen, welche die Erde besitzen werden, auch in diesem Sinne, in der äussern Geschichte des Christenthums, in dem welthistorischen Verlauf seiner ersten drei Jahrhunderte in Erfüllung gegangen. Die denkende Betrachtung kann den Punkt, auf welchem das Christenthum in seiner durch Constantin bezeichneten Hauptepoche steht, nicht fixiren, ohne auf den Anfang und das Princip zurückzusehen, aus welchem alle jene Erscheinungen, welche die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte in sich begreift, hervorgegangen sind. Jenes Armuthsbewusstsein, in welchem die ersten Anhänger Jesu der Welt gegenüber sich als die Armen betrachteten, aber als die Armen im Geiste, deren äussere leibliche Armuth für sie nur das Sinnbild und Unterpfand dessen war, was im Gedanken an das Himmelreich das gerade Gegentheil der Armuth ist, stellt sich uns hier in der ganzen Macht eines über alles übergreifenden, die Welt überwindenden Princips dar. Nur seinem Princip, als der innerlich wirkenden Macht, kann das Christenthum alles verdanken, was es äusserlich im Laufe der Zeit geworden ist, und je grösser die Wirkungen sind, die aus diesem Princip hervorgegangen sind, um so gewisser beurkundet es sich dadurch in der Göttlichkeit seines Ursprungs. Wie man nun aber auch dieses Göttliche im Ursprung und Princip

des Christenthums näher bestimmen mag, mag man es den in der Menschheit menschgewordenen Sohn Gottes nennen, oder den auf die erste Gemeinschaft der Bekenner Jesu ausgegossenen Geist, oder den Geist in dem Sinne, in welchem schon der Apostel Paulus den in den Glaubigen wirkenden göttlichen Geist mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein des Christen so identificirte, dass er nur als das Princip des christlichen Bewusstseins gedacht werden kann, es kann in jedem Fall, wenn wir das Princip mit seinen Wirkungen zusammenhalten, nur als ein solches betrachtet werden, das einen ächt sittlichen Charakter an sich trägt. Alles Religiöse kann ja nur durch die sittlichen Wirkungen, die es hervorbringt, durch die sittliche Kraft und Energie, die es in seinen Bekennern weckt, die Göttlichkeit seines Ursprungs und Princips bethätigen. Unstreitig gab es nie eine grössere und durchgreifendere Weltveränderung, keine, die in Hinsicht ihres äussern Umfangs und ihrer innern Bedeutung in höherem Grade Epoche machte, als die durch das Christenthum geschehene, was wäre aber alles, was in dem religiösen Glauben und in den Vorstellungen der Menschheit sich änderte, wenn sie vom Polytheismus zum Monotheismus sich wandte und statt auf einen erst in der Zukunft kommenden Messias ihre Hoffnung zu setzen, an den schon erschienenen glaubte und in ihm den Sohn Gottes im höchsten Sinne verehrte, wenn nicht die Welt in ihrer sittlichen Gesinnung und ihrem sittlichen Verhalten eine andere geworden und an die Stelle jener Erscheinungen, in welchen sich die Unsittlichkeit der alten Welt auf eine so charakteristische Weise kund gibt, ächt sittliche Tugend und Religiosität getreten wäre? Bezeichnet das Christenthum selbst das, was es aus dem Menschen machen will, das Wesen der Veränderung, die durch dasselbe hervorgebracht werden soll, als eine Wiedergeburt und Erneuerung des ganzen Menschen, so erweise sich diese den Menschen umbildende Kraft auch geschichtlich durch eine im öffentlichen Leben der Menschheit eingetretene sittliche Wiedergeburt. Eben diess ist es ja aber, was der Periode der drei ersten Jahrhunderte des Christenthums, wenn wir sie unter den universellsten Gesichtspunkt, den der sittlich-religiösen Betrachtung, stellen, ihre wichtigste Bedeutung gibt. Fassen wir, wie hier geschehen muss, nicht das, was das Christenthum in den einzelnen Individuen, in der verborgenen Tiefe ihres innern Lebens wirkte, sondern seine Wir-

kungen im Grossen ins Auge, das, was im gemeinsamen öffentlichen Leben der Völker als die edelste Frucht seiner Wirksamkeit hervortrat, so darf mit allem Rechte gesagt werden, die Welt ist wirklich durch das Christenthum, wenn auch nur in dem beschränkten Kreise, auf welchen sein Einfluss sich zunächst erstrecken konnte, eine sittlich reinere und bessere geworden. Diess zeigt sich, wie es der Natur der Sache nach nicht anders sein konnte, auf allen jenen Punkten, auf welchen das Christenthum mit dem in der heidnischen Welt herrschenden sittlichen Verderben in die nächste und unmittelbarste Berührung kam, als unläugbare geschichtliche Thatsache. Wollten die heidnischen Gegner das Christenthum nicht einmal als sittliche Religion gelten lassen, beschuldigten sie es sogar der tiefsten sittlichen Verkehrtheit und Verworfenheit, so lag dagegen die christliche Antwort darauf in der Hinweisung auf alle jene offen vor Augen liegenden Erscheinungen, in welchen das Leben der Christen seinen ächt sittlichen Charakter beurkundete. Man lese die Schriften der christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und urtheile, ob sie mit solchen Reden zur Vertheidigung und Charakteristik des Christenthums hätten auftreten können, wenn es sich in der Wirklichkeit ganz anders verhalten hätte, wenn jene lautere ungeheuchelte Frömmigkeit und Gottesfurcht, jene von dem steten Gedanken an die Gegenwart eines auch in das Verborgene sehenden und nach strenger Gerechtigkeit richtenden Gottes durchdrungene Scheu vor allem Unsittlichen und Unerlaubten, jene Rechtschaffenheit, Treue und Geradheit in allen Verhältnissen des geselligen Lebens, jene von aller sinnlichen Lust abgekehrte Sittenreinheit und Keuschheit, jene innige, aufopfernde, auch die Feinde und Beleidiger nicht ausschliessende Menschenliebe, jene ergebungsvolle, in allem ausharrende Geduld, welche im Leiden, als dem eigentlichen Christenberuf, die höchste sittliche Selbstthätigkeit bewährte, alle jene Tugenden, die zu allen Zeiten für die schönsten Früchte und sichersten Merkmale des ächtchristlichen Sinnes galten, nicht auch wirklich die Eigenschaften gewesen wären, durch welche sich die christliche Gemeinschaft von der heidnischen Welt auf die unzweideutigste Weise unterschied [1]). Dieser Unterschied

1) Man vgl. besonders solche Stellen wie bei Justin Apol. 1, c. 12. f. Athenagoras Leg. c. 31. f. Tertullian Apolog. c. 39. Auch die von Plinius befragten Christen beriefen sich für die Unbescholtenheit des christlichen

musste um so mehr in die Augen fallen, da die Christen an so Vielem, was zum Eigenthümlichen des alten Weltlebens gehörte, aus dem Grunde nicht theilnahmen, weil sie es mit ihren christlichen Begriffen nicht vereinigen konnten. Sie vermieden nicht nur Alles, was sie mit dem heidnischen Dämonenkultus in Berührung brachte, sondern hielten sich auch überall fern, wo sie nicht erscheinen konnten, ohne die eitle Vergnügungssucht, die rohe Schaulust, die freche Schamlosigkeit der heidnischen Sitte zu theilen. Man erwäge in dieser Hinsicht z. B. nur, wie Tertullian, auch ohne den Einfluss seines montanistischen Rigorismus, über die Theilnahme an den heidnischen Schauspielen urtheilt. Gott habe, sagt er, befohlen, den heiligen Geist, weil er seinem Wesen nach zart und weich sei, mit Stille und Sanftmuth, Ruhe und Frieden zu behandeln, und ihn nicht durch Wuth, Galle, Zorn, Schmerz zu beunruhigen. Wie er also mit den Schauspielen sich vertragen könne? Jedes Schauspiel sei nicht ohne eine heftige Erschütterung des Geistes. Ebenso sei ihnen befohlen, jede Unkeuschheit von sich fern zu halten, auch desswegen werden sie vom Theater getrennt, wo die Unkeuschheit ihren Sitz aufgeschlagen habe, wo nichts gebilligt werde, als was sonst nicht gebilligt werde. Was man nicht sagen dürfe, dürfe man auch nicht hören. Mit aller Entschiedenheit verwirft er die falschen Gründe, durch welche auch Christen die Zulässigkeit solcher Vergnügungen zu rechtfertigen suchten, wenn

---

Lebens darauf, se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati denegarent. Ueber die Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Christen in der Entrichtung der Abgaben an den Staat, die auch Justin Apol. 1. c. 17 besonders hervorhebt, sagt Tertullian Apol. c. 42: vectigalia gratias Christianis agent ex fide dependentibus debitum, qua alieno fraudando abstinemus, ut si ineatur, quantum vectigalibus pereat fraude et mendacio vestrarum professionum, facile ratio haberi possit unius speciei querela compensata pro commodo ceterarum rationum (was dem Staate dadurch entgeht, dass die Christen an dem heidnischen Opferkultus nicht theilnehmen, wird hinlänglich ersetzt durch ihre sonstige Redlichkeit). Eines der schönsten Zeugnisse für den ächt sittlichen Geist, mit welchem das Christenthum der heidnischen Welt gegenüber trat, enthält Tertullian's Schrift de patientia. Man vergl. besonders den Schluss c. 15, wo Tertullian die Züge zusammenfasst, mit welchen er sie als die Seele des praktischen Christenthums schildert, und sie als die ächt christliche, himmlische, der falsa probrosa patientia gentium terrae gegenüberstellt.

sie z. B. sich darauf beriefen, dass sie nirgends in der Schrift ausdrücklich verboten seien. Nie und nirgends werde das entschuldigt, was Gott verdamme; nie und nirgends sei das erlaubt, was immer und überall unerlaubt sei. Das erfordere die reine Wahrheit und die Vollständigkeit des ihr schuldigen Gehorsams und die sich stets gleich bleibende Gottesfurcht, dass man sein Urtheil nicht nach den Umständen verändere. Was wahrhaft gut oder böse sei, könne nie etwas anderes sein. Bei Gottes Wahrheit stehe alles fest. Die Heiden, welche die vollständige Wahrheit nicht haben, weil sie nicht Gott zum Lehrer der Wahrheit haben, erklären das Gute und Böse nach Willkür und Lust, was an einem Orte gut heisse, gelte an einem anderen für böse, und was an einem Orte böse heisse, an einem anderen für gut. Alles sei des Teufels, was Gottes nicht sei, oder was Gott missfalle. Alles dies gehöre zum Gepränge des Teufels, dem wir durch das Zeichen unseres Glaubens entsagen. Wovon wir uns aber einmal durch einen Eid losgesagt haben, daran dürfen wir ferner weder durch Wort noch That noch Blick theilnehmen. Lösen wir denn nicht unsern Eid auf, indem wir, was wir dadurch bezeugt haben, verletzen? Sollen wir noch von den Heiden eine Antwort verlangen? Mögen sie uns erklären, ob es dem Christen erlaubt sei, einem Schauspiel beizuwohnen. Eben daran erkennen sie besonders, dass Einer Christ geworden, an der Lossagung vom Schauspiel. Gott halte fern von den Seinen eine so grosse Begierde nach einem verderblichen Vergnügen![1]) Es erhellt von selbst, wie solche Grundsätze auch sonst in so manchen anderen Beziehungen, in welchen die Christen mit dem öffentlichen Leben der alten Welt in Berührung kamen, ihre Anwendung fanden, und welchen ernsten strengen Charakter dadurch die Lebensansicht und das ganze Verhalten der Christen erhalten musste[2]).

1) De spectac. c. 15 f.

2) Es gehören hieher besonders auch die beiden Schriften Tertullian's: de habitu muliebri und de cultu feminarum (oder die zwei Bücher de cultu feminarum), in welchen Tertullian, gleichfalls ohne besondere Einwirkung seiner montanistischen Grundsätze, die christlichen Frauen ermahnt, sich auch in ihrer äussern Tracht durch Ernst und Anstand vor den heidnischen auszuzeichnen. „Welche Ursache habt ihr," sagt Tertullian in der letzteren Schrift c. 11 zu den christlichen Frauen, „geputzter auszugehen, da ihr fern seid von den Plätzen, wo dergleichen nothwendig ist, denn ihr besucht die Tempel nicht, ihr fordert keine Schauspiele, ihr kennet die

Je mehr sie durch so Vieles, woran sie nicht theilnehmen konnten, ohne ihr sittliches Gefühl zu verletzen und zu verläugnen, von der heidnischen Welt zurückgestossen wurden, um so fremder musste ihnen überhaupt das öffentliche und politische Leben der alten Welt werden, die Verhältnisse brachten es so von selbst mit sich, dass sie, je mehr sie sich von dem öffentlichen Leben zurückzogen, eine um so engere Gemeinschaft unter sich selbst bildeten; nur um so grösseres Unrecht that man aber ihnen, wenn man ihren Verein selbst nur für eine politische Verbindung hielt und bei ihnen Zwecke einer solchen Tendenz voraussetzte, weil das sittlich religiöse Band, das sie vereinigte, ganz ausserhalb des Gesichtskreises der heidnischen Welt lag. Billig sollte doch, sagt Tertullian [1], diese Sekte unter die erlaubten Verbindungen gezählt werden, da von derselben nichts von dem begangen werde, was man von unerlaubten Verbindungen zu fürchten pflege. „Wir, die wir für allen Ehrgeiz kalt sind, haben keinen Grund zu politischen Verbindungen, und nichts ist uns mehr fremd, als das Politische. Wir betrachten die Welt als den gemeinschaftlichen Staat für Alle.“ Keineswegs aber sollte diese durch die Natur der Sache gebotene Absonderung von dem öffentlichen und politischen Leben der heidnischen Welt so verstanden werden, wie wenn die Christen sich dadurch für die praktischen Zwecke des Lebens selbst unbrauchbar machen wollten [2]. „Wie lässt sich dies,“ hält Tertullian den Heiden entgegen, welche diese Ansicht von dem Leben der Christen hatten, „sagen von solchen Menschen, die mit euch leben, welche dieselbe Nahrung und Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brachmanen oder Gymnosophisten der Jnder, keine Wälderbewohner, die das Leben fliehen. Wir sind

Feste der Heiden nicht. Zu jenen Versammlungen für das wechselseitige Sehen und sich sehen Lassen wird ja alle Pracht zum Vorschein gebracht. Ihr aber habt nur ernste Ursachen, öffentlich zu erscheinen. — Es muss sich der Unterschied zeigen zwischen den Dienerinnen Gottes und den Dienerinnen Satans, dass ihr denselben zum Beispiel dienet.“ Sehr reich an Vorschriften für das äussere sittliche Verhalten der Christen ist der Pädagog des Clemens von Alex. im zweiten und dritten Buch, nur gehen sie zu sehr in das Specielle ein und verlieren sich im Kleinlichen.

1) Apol. c. 38.

2) Sie wollten nicht, wie Tertullian Apol. c. 42 sagt, infructuosi in negotiis heissen.

wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott dem Herrn als dem Schöpfer schuldig sind. Wir verschmähen keinen Genuss seiner Gaben, wir mässigen ihn nur und hüten uns vor dem schlechten Gebrauch derselben. Daher bewohnen wir mit euch diese Welt, nicht ohne Märkte und Messen, Badeanstalten und Werkstätten und den übrigen Verkehr des Lebens mit euch zu theilen. Wir treiben mit euch Schifffahrt und Kriegsdienst, Landbau und Handel. Wir theilen mit euch eure Gewerbe und geben unsere Arbeit mit her für euren Gebrauch.« Mitten in der heidnischen Welt sollte also eine neue, auf einer ächt sittlichen Grundlage beruhende Gemeinschaft gegründet werden, die in dem Grade um so mehr mit dem Leben der heidnischen Welt contrastirte, je mehr den Heiden das fehlte, was die Menschen durch sittliche Bande, durch Liebe und brüderliche Gesinnung mit einander verknüpft. »Das besonders,« sagt in dieser Beziehung Tertullian[1]), »was die Liebe unter uns wirkt, zieht uns euren Argwohn zu. Sehet, sagt man, wie sie einander lieben. Ja wohl muss ihnen diess auffallen, denn sie hassen einander. Und wie sie für einander zu sterben bereit sind. Ja wohl, denn sie sind vielmehr bereit, einander zu morden. Aber auch dass wir einander Brüder nennen, erscheint ihnen aus keinem andern Grunde verdächtig, als weil bei ihnen alle Bezeichnungen der Verwandtschaft etwas Erheucheltes sind. Auch eure Brüder sind wir nach dem Rechte der gemeinschaftlichen Natur, die unser Aller Mutter ist, obgleich ihr als schlechte Brüder die menschliche Natur verläugnet. Aber mit viel grösserem Rechte werden diejenigen Brüder genannt und dafür gehalten, die den Einen Gott als Vater anerkannt haben, die den Einen Geist der Heiligkeit empfangen haben, die aus derselben Finsterniss der Unwissenheit zu dem Lichte derselben Wahrheit erwacht sind? Und wir, die wir in Geist und Seele verbunden sind, tragen auch kein Bedenken, die Güter mit einander gemein zu haben, alles ist bei uns gemeinsam, nur da lassen wir nichts Gemeinsames gelten, wo sonst bei den übrigen Menschen Gemeinschaft stattfindet.« Tertullian sagt diess in Beziehung auf das eheliche Leben der Christen, und das eheliche und häusliche Leben gehört noch ganz besonders unter die Verhältnisse, in welchen der die Gemeinschaft der Christen beseelende

1) Apol. c. 39.

sittliche Geist seinen veredelnden Einfluss äussern musste. Je grössern Werth Keuschheit und sittliche Zucht in den Augen der Christen hatte, um so grössere Heiligkeit musste auch das eheliche Band für sie haben. Die Ehe galt selbst für etwas Religiöses, und schon früh wurde es gewöhnlich, nicht ohne die Weihe der Religion und den Segen der Kirche den ehelichen Bund zu schliessen [1]. Welcher tiefe und zarte Sinn für die Bedeutung des ehelichen Lebens spricht sich in folgender Schilderung Tertullians aus: „Wie vermag ich das Glück einer Ehe zu beschreiben, welche die Kirche genehmigt, die Oblation bestätigt, deren Versiegelung Engel verkündigen, die der Vater für gültig hält? Auch auf der Erde heirathen ja Söhne nach Recht und Ordnung nicht ohne die Zustimmung der Väter. Welche Verbindung zweier Gläubigen Einer Hoffnung, Eines Wandels, desselben Dienstes, zwei Brüder, zwei Mitknechte, keine Trennung des Geistes und Fleisches. Wahrlich zwei in Einem Fleisch; wo Ein Fleisch ist, ist auch Ein Geist. Sie beten zusammen, fasten zusammen, sie führen, ermahnen einander. Sie sind in der Kirche Gottes zusammen, in Leid und Freude. Keines verbirgt etwas vor dem Andern, keines ist dem Andern lästig. Frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt, Psalmen und Hymnen ertönen unter ihnen und sie wetteifern mit einander, wer besser seinem Gott singe. Christus freut sich, solches sehend und vernehmend. Solchen sendet er seinen Frieden. Wo zwei sind, da ist auch er, wo er ist, dahin kommt der Böse nicht.“ [2] So sehr auch das Bild einer solchen Ehe in's Ideale gemalt ist, so klar ist doch, dass nur der sittliche Geist des Christenthums diese Idee der Ehe aus sich erzeugen konnte. Diese Innigkeit der ehelichen Gemeinschaft ist aber nur dadurch möglich, dass auf beiden Seiten die gleiche Berechtigung ist, und es gehört daher zu dem durch das Christenthum begründeten Begriff der Ehe wesentlich insbesondere auch diess, dass die Frau dem Manne in einem weit freieren und selbstständigern Verhältniss gegenübersteht, als diess sonst in der alten Welt zu sein pflegte. Erforderte es der christliche Begriff der Ehe, dass die Frau dem Unfreien ihres bisherigen Verhältnisses enthoben wurde, so bewirkte

1) Vergl. Tert. de monog. c. 11. De pudic. c. 4.

2) Ad uxor. 2, 9. Es verdient hier bemerkt zu werden, dass die beiden Bücher ad uxorem in die vormontanistische Periode Tertullians gehören. Vergl. Neander Antignost. S. 324 f.

das Christenthum selbst diese Emancipation der Frauen dadurch, dass sie in der Freiheit ihres christlichen Bewusstseins sich von selbst auch frei von allem demjenigen wissen mussten, was mit derselben sich nicht vertrug, und wie viele Gelegenheit, dieser Freiheit sich bewusst zu werden, gaben den christlichen Frauen die in jener Zeit so häufigen gemischten Ehen? Hatte die christliche Frau einer gemischten Ehe, wie ja auch schon der Apostel Paulus anerkannte (1. Cor. 7, 12. 13), das Recht, in Sachen der Religion dem Manne gegenüber frei und selbstständig zu handeln, so musste sie sich überhaupt des Rechtes einer freieren Stellung im socialen Leben bewusst werden. Das freiere Benehmen, das sich schon die Frauen der korinthischen Gemeinde erlaubten, beweist, wie früh das Bewusstsein ihrer freieren Stellung in den christlichen Frauen erwachte, und wenn auch der Apostel Paulus alle Ursache hatte, ihren Freiheitsdrang zu beschränken und sie an die Pflicht der Unterordnung unter die Männer zu mahnen, so kann doch kein Zweifel darüber sein, wie wesentlich der sittliche Begriff der christlichen Ehe durch die freiere Stellung bedingt ist, welche erst das Christenthum den Frauen im Bewusstsein ihrer religiösen Freiheit verleihen konnte. Ist die Ehe die Grundlage des häuslichen Lebens, so musste das Christenthum auf dieselbe Weise, wie es der Ehe eine neue Weihe gab, auch das häusliche Leben überhaupt mit einem neuen sittlichen Geist durchdringen. Aber auch an sich konnte es für den sittlichen Einfluss des Christenthums keinen ihm entsprechenderen und innerlich verwandteren Wirkungskreis geben, als das häusliche Leben. Hatte schon alles dasjenige, was die Christen von der Sitte und Unsitte des heidnishen Lebens zurückstiess, sehr natürlich die Folge, dass sie ihren Blick von aussen nach innen wandten und in dem inneren Leben ihrer eigenen Gemeinschaft die Befriedigung suchten, die ihnen das öffentliche Leben der sie umgebenden Welt nicht geben konnte, so konnte ja ganz besonders eine Religion, welche die Abkehr von der Welt und die Einkehr in sich selbst, den Ernst der Selbstbetrachtung und Selbstkenntniss, der steten Beschäftigung mit den innersten Angelegenheiten eines auf Gott gerichteten Herzens zur wichtigsten Pflicht macht, nur darauf hinwirken, den Sinn für das häusliche Leben zu wecken, in dessen stillem, heiligen Kreise allein so Vieles geübt und gepflegt werden kann, was zur Lebensaufgabe des Chri-

sten gehört. Es ist diess ein besonders charakteristischer Zug der durch das Christenthum bestimmten Lebensrichtung, dass während das Leben der alten Welt seiner vorherrschenden Richtung nach auf das Aeussere, Oeffentliche, Politische ging, durch das Christenthum dagegen das gesellige Leben den gerade entgegengesetzten Zug erhielt, sich in sich selbst zu vertiefen, und allen auf das Privatleben sich beziehenden Verhältnissen eine innerliche Bedeutung zu geben, die sie in der Blüthe und Glorie des alten Staatenlebens nie erhalten konnten. Der entscheidende Umschwung dazu erfolgte der Natur der Sache nach in der Periode, in welcher Christenthum und Heidenthum im schärfsten Gegensatze sich von einander abstiessen.

In allen diesen Beziehungen beurkundet sich der ächt sittliche Geist des Christenthums, welcher das innerste Princip seiner geschichtlichen Entwickelung ist, weit charakteristischer, als in demjenigen, was man gewöhnlich am meisten bewundert, was aber, wenn wir die übertreibenden Schilderungen ruhmrediger Schriftsteller, oder die nicht immer sehr lauteren Motive, aus welchen es hervorgegangen ist, genauer analysiren, so oft nur in einen täuschenden Schein sich auflöst. Alles, wodurch der christliche Märtyrerheroismus sich verherrlichte, hat seinen wahren, vollen Gehalt in letzter Beziehung nur in demselben sittlichen Ernste, welchen das Christenthum in seinen Bekennern weckte und durch welchen es weit tiefer und nachhaltiger auf das menschliche Leben eingewirkt hat, als durch alles dasjenige, was der vergängliche Glanz seiner Märtyrerkronen zurückliess. Wir dürfen ja aber überhaupt nicht blos bei der Lichtseite stehen bleiben, die wir in den bisher hervorgehobenen Erscheinungen vor uns sehen, es steht ihr auch eine Schattenseite gegenüber, die auch dazu gehört, wenn das sittlich religiöse Leben der Christen unserer Periode in einem wahren und treuen Bilde sich darstellen soll.

Alles Sittliche hat einen um so reineren und edleren Character, je freier und geläuterter das religiöse Bewusstsein ist, das es zu seiner Voraussetzung hat. Die christliche Sittlichkeit war wesentlich dadurch bedingt, dass der Christ in seinem religiösen Bewusstsein sich von allem frei gemacht hatte, wodurch der heidnische Polytheismus das sittliche Bewusstsein trübte und seine reinere und freiere Entwickelung hemmte. Aber waren die Christen

in dieser Beziehung in ihrem religiösen Bewusstsein so frei, als man nach ihrem so entschiedenen Gegensatz zum heidnischen Polytheismus glauben sollte? An das Dasein der heidnischen Götter glaubten sie freilich nicht, aber statt der Götter traten ihnen nun in der heidnischen Welt überall Dämonen entgegen, deren Vorstellung den vielfachsten Einfluss auf das christliche Leben hatte. Der christliche Dämonenglaube erzeugte eine Menge abergläubischer Vorstellungen und Handlungen, durch welche das Leben der Christen selbst wieder ein heidnisches Gepräge erhielt. Indem der Christ überall und am meisten da, wo er mit der heidnischen Welt in Berührung kam, sich von Dämonen umgeben und belauert sah, gegen deren feindliche Angriffe und Nachstellungen er sich nicht genug vorsehen konnte, kam dadurch nicht nur in sein ganzes Verhalten eine scheue Aengstlichkeit, Befangenheit und Unruhe, die seiner sittlichen Haltung sehr nachtheilig werden musste, und kein grosses Zeugniss von der Festigkeit und Freudigkeit seines sittlich religiösen Selbstbewusstseins geben konnte, sondern er griff nun auch, indem er in diesem steten Kampfe mit den Dämonen sich ihrer nicht anders erwehren zu können glaubte, selbst zu Mitteln, die auf keinem sittlichen Grunde beruhten, und sogar nur magischer Art waren. Denn was ist es anders als Magie, wenn man dem blossen Namen Jesus die Kraft der Vertreibung der Dämonen zuschrieb? [1]) Auch mit dem Gebet, so sehr auch die Christen die sittlich religiöse Kraft und Bedeutung desselben zu würdigen wussten, verbanden sich nicht selten ähnliche magische Vorstellungen, und was war überhaupt natürlicher, als dass in demselben Verhältniss, in welchem die Dämonenwelt überall eingriff, das menschliche Leben und das menschliche Gemüth auch dem Einfluss höherer Kräfte entgegengesetzter Art offen stand? Je mehr aber der Mensch den Schwerpunkt seines Bewusstseins nicht in sich, sondern ausser sich hat, nicht in der sinnlichen, sondern in der übersinnlichen Welt, um so mehr fehlt auch seinem sittlichen Bewusstsein noch das feste, immanente Princip. Nicht minder störend und beunruhigend war der Glaube an die Dämonen für das

1) Wie selbst Origenes, vergl. contra Cels. 1, 25: *τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, ὃ τὸ ὄνομα μυρίοις ἤδη ἐναργῶς ἑώρακαι δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους, ἀφ' ὧν ἀπηλάθησαν.*

christliche Bewusstsein da, wo ihm das Dämonische in der Gestalt des Heidenthums, in den Verhältnissen des täglichen Lebens, begegnete. War es schon schwierig, in den vielfachen Beziehungen, in welchen man zur heidnischen Welt stand, alles zu vermeiden, wodurch das christliche Gewissen die Schuld der Begünstigung des Polytheismus auf sich laden konnte, wie viele Collisionen mussten erst entstehen, wenn man jede Berührung mit dem Heidenthum für eine dämonische Verunreinigung hielt; wie schwer war es, die Grenze des Erlaubten und Unerlaubten da zu ziehen, wo das christliche Leben mit dem heidnischen so eng verwachsen war, dass die Gewissensfrage so leicht auch zu einer Lebensfrage wurde? Wenn Tertullian nicht blos den für einen Götzendiener erklärt, welcher den Göttern Weihrauch streut, oder opfert, oder eine andere unmittelbar auf den heidnischen Kultus sich beziehende Handlung verrichtet, sondern auch alle Künste, Gewerbe und Geschäfte, welche irgend etwas zur Aufstellung und Ausschmückung der Idole beitragen, unter demselben Titel der Idololatrie begreift, was sollten die thun, welche von einer solchen Beschäftigung lebten? Tertullian giebt darauf die schroffe Antwort: der Glaube fürchte den Hunger nicht, er wisse, dass er den Hunger ebensowohl als alle Todesarten um Gottes willen verachten müsse, auch die Apostel haben ja Gewerbe und Geschäfte um des Herrn willen aufgegeben, keiner von denen, welche der Herr zu sich rief, habe gesagt: ich weiss nicht, wovon ich leben soll [1]). Wenn aber dieser sittliche Rigorismus selbst grösstentheils nur auf der falschen Vorstellung von den heidnischen Göttern, als bösen, gottfeindlichen Dämonen, beruhte, welchen beschränkten, einseitigen Charakter musste das dadurch bedingte sittliche Handeln erhalten, und wie musste, da doch nicht alles auf gleiche Weise als eine Beförderung der heidnischen Idololatrie angesehen werden konnte, immer auch wieder der Zweifel sich aufdringen, ob die gebotene, mit einem so grossen Opfer verbundene Handlung für das sittliche Bewusstsein genügend motivirt sei? Tertullian erinnerte solchen Bedenken gegenüber selbst daran, dass ja die Pracht und Ueppigkeit der Zeit die Künste und Gewerbe in noch höherem Grade beschäftige, als der Aberglaube [2]),

1) De idolol. c. 11 f.
2) a. a. O. c. 8.

was konnte aber hindern, denselben Rigorismus noch weiter auszudehnen, da sich in allem immer wieder irgend eine mittelbare Beziehung auf die heidnische Idololatrie und die pompa diaboli finden liess? Ging doch Tertullian sogar so weit, dass er selbst das Amt der ludimagistri und übrigen professores literarum für unvereinbar mit dem Christenthum erklärte; auch sie stehen in der vielfachsten Beziehung zur Idololatrie, da sie die heidnischen Götter zu beschreiben, ihre Namen, Genealogien, Fabeln und alles, was zu ihrer Ehre und Auszeichnung gehört, zu erklären haben. Wenn er dabei sich selbst die Einwendung nicht zurückhalten kann, dürfe man solche Dinge nicht lehren, so dürfe man sie auch nicht lernen, dann seien aber den Christen die Mittel der allgemeinen Bildung, die sie doch auch für das Göttliche nicht entbehren können, genommen, und darauf nur die Antwort zu geben weiss, es sei doch immer noch ein Unterschied zwischen dem Lehren und Lernen, und die Nöthigung zur Theilnahme an der heidnischen Idololatrie sei bei den Schülern weit nicht so gross, wie bei den Lehrern,[1]) so sieht man hieraus nur, in welche Collisionen eine so beschränkte Anschauungsweise immer wieder verwickelte, und wie man ihnen zuletzt doch nicht anders entgehen konnte, als durch kleinliche Ausflüchte. In dieselbe Kategorie gehörten alle jene Fälle, in welchen die Christen mit dem heidnischen Staate in Conflict geriethen. Wie konnte der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden, wenn heidnische Gebräuche und Insignien an sie geknüpft waren, wie konnte er Kriegsdienste thun, wenn er den heidnischen Fahneneid schwören musste, wie konnte er dem Kaiser gehorchen, wenn der Kaiser an der Spitze eines heidnischen Staates stand? Es war nur consequent, wenn Tertullian auf die beiden ersten Fragen die schroffste verneinende Antwort gab[2]), wie sollte es aber mit der Beantwor-

1) A. a. O. c. 10. Die so oft besprochene Frage über die secularia studia kommt hier zuerst zur Sprache. Dieselbe Frage erörtert nur in anderem Sinne Clemens von Alex. Strom. 1, 5. f. in Betreff der *παιδεία κοσμική* oder der *προπαιδεία ἑλληνική*.

2) A. a. O. c. 18 f.: Daemonia sunt magistratus seculi, hujus collegii insignia fasces et purpuras gestant (dignitates et potestates). — Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari. Dieselbe Frage beantwortet Origenes c. Cels. 8, 73. f., er geht aber auf das eigentliche Moment derselben nicht ein.

tung der dritten gehalten werden? Die Christen ehrten den Kaiser und erwiesen ihm den schuldigen Gehorsam, indem sie es als ihre Pflicht erkannten, nicht blos Gott zu geben, was Gottes ist, sondern auch dem Kaiser, was des Kaisers ist, ja sie sahen sogar in dem Kaiser den von Gott eingesetzten Regenten des bis ans Ende der Welt bestehenden Reichs, der als Mensch Gott am nächsten stehe [1]). Wenn aber die ganze Verfassung des Staats auf der Verehrung der Dämonen beruhte, und das Staatsoberhaupt selbst die mächtigste Stütze und der grösste Beförderer dieses Cultus war, so konnte man nach christlicher Ansicht in ihm eben so gut den Statthalter des Teufels [2]) erblicken, als den von Gott gesetzten Regenten. Die Christen konnten zwar ihren Gehorsam gegen die Obrigkeit nur von der Bedingung abhängig machen, dass er ihnen nichts Unchristliches zur Pflicht mache, wie bald war aber die Grenze ihres Gehorsams erreicht, wenn der Kaiser selbst Heidnisches oder Dämonisches von ihnen verlangte, und welche andere Wahl blieb ihnen dann übrig, als entweder ihr christliches Gewissen zu verletzen, oder eine Welt zu verlassen, in welcher anders als mit der zeitlichen Aufopferung des sittlichen Subjekts die praktische Möglichkeit der Ausübung der christlichen Tugend nicht vorhanden war? [3]) Eine sittliche Gesinnung, welche sich ohne Bedenken für das Letztere entscheidet, ist subjektiv höchst achtungswerth, in welchen engen Grenzen bewegt sich aber ein sittliches Handeln, das durch Vorstellungen bedingt ist, die einer so beschränkten Anschauungsweise angehören und in einem so zufälligen Zusammen-

---

1) Tert. ad Scap. c. 2.: Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui necesse est, ut et ipsum diligat et revereatur et honoret, et salvum velit cum toto romano imperio, quousque seculum stabit, tamdiu enim stabit. Colimus ergo et imperatorem sic, quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum et quidquid est a Deo consecutum, solo Deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus major est, dum solo vero Deo minor est: sic et ipsis Diis major est, dum et ipsi in potestate sunt ejus.

2) Diess war ja nach der Apokalypse Nero als Antichrist. Welche Kollision musste für den Apokalyptiker aus seiner Ansicht vom römischen Kaiserthum mit der christlichen Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit (Röm. 13, 1.) entstehen!

3) De idolol. c. 24: Nemo dicat, quis tam tuto praecavebit? exeundum de seculo erit. Quasi non tanti sit exire, quam idololatren in seculo stare!

hang mit dem Christenthum stehen? Denn welchen innern Grund hat gerade die Vorstellung, welche am meisten dazu mitwirkte, die Christen in ein so gespanntes Verhältniss zum römischen Staat zu setzen, im Wesen des Christenthums selbst?

Die sittlich religiöse Lebensaufgabe des Christen wurde von Anfang an (vgl. Eph. 6, 12) so bestimmt, der Christ habe nicht blos mit Fleisch und Blut, sondern auch mit den Mächten der Finsterniss zu kämpfen. Wie sich der Christ den Dämonen und dem dämonischen Heidenthum gegenüber verhielt, erhellt aus den bisher zur Charakteristik der christlichen Sittlichkeit hervorgehobenen Zügen, aber auch in seinem eigenen Fleische sah sich der Christ in einen Gegensatz hineingestellt, durch welchen seine sittliche Lebensansicht und sein sittliches Handeln auf eigenthümliche Weise bestimmt wurde. Der Dualismus von Geist und Fleisch und insbesondere das zweite Glied dieses Gegensatzes, das Fleisch, nahm in der ganzen Anschauungsweise der Christen eine sehr wichtige Stelle ein. Auf der einen Seite war das Fleisch den Christen so werth und theuer, dass sich hauptsächlich auch dadurch die christliche Welt- und Lebensansicht von der heidnischen unterschied. Celsus nannte daher die Christen verächtlich ein am Leibe hängendes Geschlecht, und in der That konnten sie ja auch, wenn sie auch noch so sehr ihren gefährlichsten Feind im Fleische zu bekämpfen hatten, nie von ihm lassen, sie mussten sich immer wieder mit ihm aussöhnen, da es ja ohne das Fleisch keine Auferstehung und ohne eine Auferstehung keinen Genuss aller jener Güter und Freuden gab, welche die künftige Welt, die wahre Heimath des Christen, gewähren sollte. In keiner andern Periode der christlichen Kirche wurde heidnischen und gnostischen Gegnern gegenüber so grosses Gewicht auf die Lehre von der Auferstehung gelegt, wie in der ältesten, mehrere der bedeutendsten Kirchenlehrer, wie namentlich Athenagoras und Tertullian, machten sie zum Gegenstand einer besondern Erörterung, um ihre Wichtigkeit und Wahrheit ins Licht zu setzen, und zu zeigen, welches wesentliche Element der von Gott geschaffenen Natur und der menschlichen Persönlichkeit auch der Leib sei, und wie es sich nicht anders denken lasse, als dass sich die göttliche Gerechtigkeit und Güte auch auf ihn erstrecke. Und nicht blos für die künftige Welt hatte der Leib eine so hohe Bedeutung, auch in der jetzigen sollte er, wie wenn er ein eigenes,

für sich bestehendes Subjekt wäre, durch alle Stufen der christlichen Heilsordnung hindurch zur Erlangung des christlichen Heils so wesentlich mitwirken, dass sie nur durch ihn vermittelt werden konnte, und er selbst in der künftigen Welt nur als seinen Lohn empfing, was er in der jetzigen sich verdient hatte [1]). Diese specifisch christliche Ansicht vom Fleisch ist jedoch nur die eine Seite der Betrachtung, auf der andern Seite wirkte auch auf die christliche Lebensansicht der mit der alterthümlichen Anschauungsweise so eng verbundene Dualismus von Geist und Materie so ein, dass die sittliche Lebensaufgabe des Christen keine höhere Forderung zu kennen schien, als die Flucht aus dem Leibe, oder die Ertödtung des Fleisches. Die christliche Sittlichkeit erhielt daher einen wesentlich ascetischen Charakter, in welchem aber nur die in jener Zeit überhaupt herrschende geistige Richtung, welcher zufolge auch die Philosophie in ihrer praktischen Aufgabe als eine ἄσκησις betrachtet wurde und ebendesswegen auch in einer innern Verwandtschaft mit dem Christenthum zu stehen schien, auf christliche Weise sich modificirte. Wie die Ascese überhaupt die Aufgabe hat, nicht blos dem Uebermaass der sinnlichen Begierden vorzubeugen, sondern auch die an sich nothwendigen sinnlichen Bedürfnisse in der Form einer bestimmten Lebensweise auf das möglichst geringe Maass ihrer Befriedigung zu beschränken, so gehörten von Anfang an zur christlichen Ascese besonders häufige Fastenübungen, in welchen der christliche Charakter sich hauptsächlich dadurch ausdrückte, dass sie vorzugsweise an die durch das Andenken an den leidenden und sterbenden Erlöser geheiligten Tage und Stunden geknüpft waren. Solche Uebungen, wie sie mit grösserer oder geringerer Strenge, in freierer oder gebundenerer Form stattfanden, sind jedoch, wenn sie auch bisweilen mit besondern Enthaltungen verbunden waren, nichts besonders Charakteristisches. Weit wich-

1) Vgl. Tert. de resur. carnis c. 8: Videamus, — quanta huic substantiae frivolae ac sordidae apud Deum praerogativa sit — adeo caro salutis est cardo. — Cum anima Deo allegitur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro unguitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit.

tiger ist die Frage, welche Ansichten die Christen der ältesten Periode über die Ehe und Ehelosigkeit hatten. Die darauf sich beziehenden Erscheinungen geben uns ganz besonders den Maasstab, nach welchem der ascetische Charakter dieser Periode zu beurtheilen ist.

Zu keiner andern Zeit ist die Frage über die Ehe so vielfach besprochen worden und die Verschiedenheit der Meinungen über sie in einen so weiten Gegensatz auseinandergegangen [1]. Nach

---

1) Ueber die Veranlassung, aus welcher schon der Apostel Paulus 1 Cor. c. 7 auf die Ehe zu reden kommt, und über seine Ansicht von der Ehe vgl. man meine Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe Theol. Jahrb. 1852. S. 1. f. Ich kann auch hier nur kurz wiederholen, was ich a. a. O. weiter ausgeführt habe: Die Ansicht des Apostels von der Ehe liegt noch ganz auf dem Uebergangspunkte, auf welchem die christlich sittliche Weltanschauung von der alterthümlichen, auf dem Gegensatz von Geist und Materie beruhenden, sich erst lostrennen musste. Der Apostel gibt nicht nur der Ehelosigkeit an sich den Vorzug, und lässt die Ehe nur zu, um das grössere Uebel der πορνεία zu verhüten, sondern erklärt es auch für das Beste, dass die, die noch nicht verehelicht sind, so bleiben wie sie sind, offenbar aus dem Grunde, weil er die Katastrophe der ihrem Untergang entgegengehenden Welt schon in der nächsten Nähe vor sich sieht, 7, 26. 29. 31. Es scheint ihm daher gleichsam nicht mehr der Mühe werth zu sein, in einem Zeitpunkt, in welchem alles schon wankt, sich ändert und vergeht, noch eine Veränderung der äussern Verhältnisse vorzunehmen, bei welcher man doch auf nichts Bleibendes rechnen kann, und sich nur neue Sorge und Mühe macht. V. 26. 28. Hier zeigt sich aber auch klar, welchen Einfluss dieser Standpunkt auf die sittliche Beurtheilung solcher Verhältnisse des socialen Lebens hat, wie die Ehe ist. Können wir von dem Punkte der Weltgeschichte aus, auf welchem wir stehen, in dem Christenthum von Anfang an nur die Bestimmung erkennen, in alle jene Verhältnisse einzugehen, in welchen es sich selbst verwirklicht und den an sich seienden Inhalt seines Wesens in die volle Realität der Erscheinung herausgestellt hat, so stellt sich uns ebendarin die sittliche Aufgabe des Christenthums dar. Unsere ganze Vorstellung von seinem absoluten Werth ist wesentlich bedingt durch die Betrachtung alles dessen, was es in sittlicher Beziehung in dem Gange seiner geschichtlichen Entwicklung für die Menschheit geworden ist, und je tiefer und vielseitiger wir alle Verhältnisse des sittlichen und geselligen Lebens von ihm durchdrungen sehen, um so gewisser hat sich darin nur die Idee seines Wesens realisirt. Gibt es daher einen Standpunkt, auf welchem der geschichtliche Entwicklungsgang des Christenthums nicht bloss ausserhalb der Sphäre der Betrachtung liegt, sondern voraus schon dadurch abgeschnitten ist, dass man da schon das Ende

der dualistischen Weltansicht, die hier ihren Einfluss noch so bedeutend äusserte, konnte man sich das Wesen der Geschlechtsgemeinschaft nicht erklären, ohne auf den Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, zurückzugehen. Durch diesen principiellen Hintergrund erhielt jede Ansicht über die Ehe eine um so grössere Wichtigkeit, am meisten musste aber ebendesswegen diese Frage überhaupt die Aufmerksamkeit der Gnostiker auf sich ziehen, deren Grundsätze man vor Augen haben muss, um die verschiedenen uns begegnenden Vorstellungen über die Ehe richtig zu verstehen. Gnostiker, wie Valentin und Basilides, welche den Gegensatz zwischen Geist und Materie weniger schroff auffassten, verwarfen die Ehe nicht schlechthin. Der erstere dachte sich ja selbst die Aeonen der Geisterwelt als ehelich verbundene Paare, dem letztern stand das Ethische zu hoch, als dass er es durch seinen gnostischen Dualismus zu sehr beschränken liess. Die Gnostiker aber, deren Ansichten und Grundsätze die extremsten waren, unterschied schon Clemens von Alexandrien [1]) richtig so, dass er sie in zwei

der zeitlichen Entwicklung erblickt, wo sie erst den Anfang nehmen soll, so erklärt sich daraus sehr natürlich, dass in demselben Verhältniss auch die sittliche Aufgabe des Christenthums zurücktritt und gerade solche Lebensverhältnisse, welche wir ganz besonders als das sittliche Gebiet des Christenthums betrachten müssen, mehr oder minder indifferent erscheinen. Auf ähnliche Weise, wie mit der Ansicht des Apostels von der Ehe, verhält es sich mit seiner Ansicht von der Sklaverei. Er ermahnt den Sklaven, dass er selbst in dem Fall, wenn er eine rechtmässige Gelegenheit habe, frei zu werden, lieber Sklave bleiben solle, weil er überhaupt meint, dass alle in den Verhältnissen bleiben sollen, in welchen sie einmal als Christen sind, V. 17. 20. 24. Es beruht diess auf dem ächt christlichen Grundsatz, dass man in jedem Stande ein guter Christ sein kann, und doch können wir nicht anders urtheilen, als dass die Aufhebung der Sklaverei eine dem Geiste des Christenthums entsprechende Forderung des sittlichen Bewusstseins ist. Wenn also auch der Apostel über Ehe und Sklaverei noch diese zeitlich bedingte Ansicht hatte, so zeigt sich doch die Allgemeinheit des christlichen Princips ebendarin, dass es in der ganzen Geschichte der Menschheit keinen Fortschritt der sittlichen Entwicklung gibt, welcher nicht an sich im Christenthum begründet und ohne allen revolutionären Drang durch seinen stillwirkenden Einfluss herbeigeführt wäre. Nach Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei (Gesammelte Schriften und Aufsätze Bd. 2. 1840. S. 54 f.) war es erst Chrysostomus, welcher die Freilassung der Sklaven in der christlichen Kirche zur Sprache brachte.

1) Im dritten Buche der Stromata, in welchem er die Lehre von der

Klassen theilte und von der einen sagte, sie gebe die Geschlechtsgemeinschaft völlig frei, von der andern aber, sie verlange auf überspannte Weise eine gottfeindliche Enthaltsamkeit. So weit diese beiden Ansichten auseinanderstehen, so haben doch beide ihren Grund in demselben Dualismus. Denkt man sich das Verhältniss von Geist und Materie so dualistisch, dass beide in ihrem Gegensatz nie zu einer innern harmonischen Einheit sich vereinigen können, so kann der Geist nur das stete Streben in sich haben, sich mit der Materie so viel möglich auseinanderzusetzen, diess kann nun aber auf doppelte Weise geschehen, entweder dadurch, dass er die ihn mit der Materie verknüpfenden Bande völlig zu zerreissen sucht, oder so, dass er in seinem Zusammensein mit der Materie alles, was durch sie und vermittelst derselben geschieht, somit alle Werke des Fleisches, für etwas völlig Indifferentes hält, wodurch das Wesen des Geistes gar nicht berührt wird. Auf dieser letztern Seite standen die, welche den den Nikolaiten beigelegten Grundsatz befolgten: *ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ*, dass man dem Fleische seinen freien Lauf lassen müsse, damit es sich durch sich selbst abnütze und aufreibe, die fleischliche Begierde müsse ihren natürlichen Verlauf haben, in welchem sie nicht beschränkt werden dürfe [1]). Daher sollen die Nikolaiten, wie diess auch von andern gnostischen Sekten gesagt wird, die schamloseste Unzucht getrieben haben. Da die strengsten Dualisten auch die entschiedensten Gegner des Judenthums waren, so gab es auch solche, welche ihr Antinomismus sogar zu Gegnern und Verächtern des Sittengesetzes machte. Solcher Art waren diejenigen, welche die Kirchenlehrer wegen dieser Richtung Antitakten nannten. Sie sagten, der Schöpfer des Alls sei ihr natürlicher Vater und alles, was er geschaffen habe, sei gut, einer aber der durch ihn Entstandenen habe das Unkraut ausgesäet und dadurch die Natur des Bösen erzeugt, in das er uns alle verstrickt habe, indem er uns dem Vater entgegenstellte. »Desswegen, sagten sie, setzen auch wir uns ihm entgegen, um den Vater zu rächen, indem wir dem Willen des Zweiten entgegenhan-

---

Ehe sehr ausführlich behandelt, c. 5: *φέρε εἰς δύο διελόντες πράγματα ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἀποκρινώμεθα αὐτοῖς. ἤ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν, ἤ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι, ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.*

1) Clem. Strom. 3, 5. vgl. 2, 20.

deln. Hat nun dieser gesagt, du sollst nicht ehebrechen, so sagen wir, wir brechen die Ehe, um sein Gebot aufzuheben« [1]). Von diesem alles Positive verwerfenden Antinomismus ist ein geringer Schritt zu dem den Unterschied des Natürlichen und Sittlichen völlig aufhebenden Naturalismus und Communismus, welchen Karpokrates und dessen Sohn Epiphanes lehrten und als eine neue Theorie des socialen Lebens principmässig durch die Idee der Gerechtigkeit zu begründen suchten. Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit, in welchem er seine Idee so entwickelte: Die Gerechtigkeit Gottes sei Gemeinschaft mit Gleichheit. Gleich sei nach allen Seiten der Himmel ausgespannt und umgebe rings die Erde, und die Nacht zeige auf gleiche Weise alle ihre Sterne und den Urheber des Tags, den Vater des Lichts, Helios, habe Gott von oben her auf gleiche Weise für alle, die sehen können, ausgegossen, sie alle sehen gemeinsam, indem kein Unterschied sei zwischen Reichen und Armen, Volk und Fürst, Vernünftigen und Unvernünftigen, Mann und Weib, Freien und Knechten. Nicht anders sei es bei den vernunftlosen Wesen. Indem er allen lebendigen Wesen von oben her sich mittheile, den Guten und Schlechten, befestige er die Gerechtigkeit dadurch, dass niemand mehr habe und den Nächsten berauben könne, um selbst das Licht auf doppelte Weise zu haben. Die Sonne lasse allen Geschöpfen gemeinsame Nahrung wachsen und verleihe allen die gleiche Gerechtigkeit. Auf gemeinsame Weise werden alle Geschöpfe nach ihrem Geschlecht erzeugt, und es gebe kein geschriebenes Gesetz der Erzeugung, es wäre ja längst abgeschafft worden. Allen sei dieselbe Geschlechtsgemeinschaft angeboren, wie der Schöpfer und Vater von allem, als derselbe gerechte Gesetzgeber, allen dasselbe Auge zum Sehen gegeben habe, ohne das Weibliche vom Männlichen, das Vernünftige vom Vernunftlosen oder überhaupt das Eine vom Andern zu trennen. Dieser natürlichen Gemeinschaft stellte er die Gesetze als feindliche Macht entgegen. Die Gesetze, welche die Unwissenheit der Menschen nicht in der Zucht halten können, haben die Menschen gegen die Gesetze zu handeln gelehrt. Die Eigenthümlichkeit der Gesetze sei es, welche die Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes zerschneide und zernage. Darauf beziehe sich das Wort des Apo-

1) Clemens a. a. O. c. 4.

stels: »durch das Gesetz habe ich die Sünde erkannt«. Der Unterschied zwischen Mein und Dein sei durch die Gesetze gekommen, man könne das Gemeinsame nicht mehr gemeinsam geniessen, weder die Erde, noch ihre Güter, nicht einmal die Ehe. Gemeinsam für alle habe der Schöpfer die Weinstöcke geschaffen, die weder einen Sperling noch einen Dieb abläugnen, ebenso sei es bei dem Getreide und den übrigen Früchten, die übertretene Gemeinschaft aber habe den Dieb der Heerden und Früchte erzeugt. Indem Gott alles gemeinsam für den Menschen schuf und das Weibliche gemeinsam mit dem Männlichen zusammenbrachte und alle Geschöpfe auf gleiche Weise paarte, habe er dadurch Gerechtigkeit geoffenbart, Gemeinschaft mit Gleichheit. Die so Entstandenen aber haben die Gemeinschaft, durch die sie entstanden seien, verläugnet, und es solle jetzt Einer Eine haben, während doch alle theilnehmen können, wie es bei den übrigen Geschöpfen sei. Die stärkere Begierde sei den Männern zur Erhaltung des Geschlechts eingepflanzt, und es könne sie weder Gesetz noch Sitte, noch irgend etwas Anderes vertilgen, sie sei Gottes Gebot [1]. Während so diese Klasse von Häretikern an die Stelle der Ehe die vageste Geschlechtsgemeinschaft setzte, die uns die extreme Richtung der Gnosis nach dieser Seite hin in ihrer grössten praktischen Verirrung zeigt, wollten dagegen die auf der entgegengesetzten Seite Stehenden von Ehe und Geschlechtsgemeinschaft so wenig wissen, dass sie es sich sogar zum Grundsatz machten, das Band, das den Menschen mit der leiblichen materiellen Welt verknüpft, völlig zu zerreissen. Machten die Einen die Ehe unter dem Namen einer allgemeinen Gemeinschaft, oder der Freiheit und Gleichheit, thatsächlich zu einer πορνεία, so war sie auch den Andern nur eine πορνεία, aber nur, um sie mit allem Hass und Abscheu zu verwerfen. Es waren die, welche, wie sie Clemens bezeichnet [2], unter dem schönen Namen der Enthaltsamkeit gegen die Schöpfung und den heiligen Weltschöpfer und Gott, den Einen Allherrscher, gottlos handelten, und die Ehe und Kinderzeugung aus dem Grunde verwarfen, weil man nicht Andere zu ihrem Unglück in die Welt einführen, und dem Tode keine neue Nahrung geben dürfe. In diese Klasse gehörte Satur-

1) Clemens a. a. O. c. 2.
2) A. a. O. c. 6.

nin, welcher Heirathen und Kinderzeugen ausdrücklich für ein Werk des Satan erklärte [1]), auch andere, namentlich syrische, Gnostiker, mussten nach ihrer Ansicht von der Materie solche Gegner der Ehe sein. Ganz besonders aber sind es die Marcioniten, durch welche diese Ansicht von der Ehe repräsentirt wird. Sie halten, sagt Clemens [2]), die Natur für böse, weil sie aus der bösen Materie entstanden und vom gerechten Weltschöpfer geschaffen sei. Um nun nicht die von dem Weltschöpfer geschaffene Welt zu bevölkern, verlangen sie, dass man sich der Ehe enthalte. Sie widersetzen sich ihrem Schöpfer und eilen zu dem Guten, der sie berufen hat, nicht aber zu dem, welcher, wie sie sagen, ganz anderer Art ist. Weil sie nun hier nichts Eigenes zurücklassen wollen, werden sie nicht durch freien Entschluss enthaltsam, sondern aus Feindschaft gegen den Weltschöpfer, indem sie das von ihm Geschaffene nicht gebrauchen wollen. Während sie aber so mit gottlosem Sinne gegen Gott Krieg führen und die natürlichen Gedanken von sich fern halten, und die Langmuth und Güte Gottes verachten, bedienen sie sich, wenn sie auch nicht heirathen wollen, doch der geschaffenen Nahrung, und athmen die Luft des Weltschöpfers ein, da sie seine Geschöpfe sind und in seiner Welt bleiben. Und während sie eine ganz neue Erkenntniss, wie sie sagen, als Evangelium verkündigen, sollten sie doch auch dafür dem Herrn der Welt Dank wissen, dass ihnen das Evangelium hier verkündigt worden ist. So gross sind, wie Clemens mit Recht bemerkt, die Widersprüche, in welche sich dieser Dualismus verwickelte, nur um so mehr ist aber daraus zu sehen, welchen mächtigen Einfluss er immer noch ausübte, und wie tief er auch da eingriff, wo der freiere Geist des Christenthums das christliche Bewusstsein über den abstrakten Gegensatz von Geist und Materie längst hätte erheben sollen. Aber gerade dieses innige Ineinanderverwachsensein der heidnischen und der christlichen Weltansicht macht das Wesen der Gnosis aus, und nicht ohne vielfachen Kampf und Konflikt konnten sich die so heterogenen Principien auseinandersetzen. Daher auch in solchen Individuen, in welchen das christliche Princip schon tiefere Wurzeln geschlagen hatte, das gnostische Element immer wieder das Uebergewicht gewann, wie

1) Epiphanius Haer. 23, 2. Philos. Orig. 7, 38.

2) A. a. O. c. 3. Man vgl. was Tertullian über Marcion als den detestator nuptiarum sagt, chr. Gnosis S. 268. f.

diess ganz besonders bei Tatian der Fall war, welcher in der Reihe der Apologeten so eng an Justin, den Märtyrer, sich anschliesst, und doch wegen der Richtung, die er in der christlichen Ascese nahm, mit Recht auch den Gnostikern zugezählt wird. Er schrieb eine Schrift über die christliche Vollkommenheit [1]), in welcher er besonders auch die Frage über die Ehe behandelt zu haben scheint. In der Stelle 1 Cor. 7, 5. verstehe der Apostel, behauptete er, die Ehe nur von der geistigen Einheit der Ehegatten im Gebet, die eheliche Beiwohnung aber erkläre er für eine das Gebet aufhebende Gemeinschaft des Verderbens. Die Worte des Apostels seien nicht im zulassenden, sondern im abschreckenden Sinne zu nehmen, man solle, sage der Apostel, nicht zwei Herrn dienen, seien die Ehegatten einig und einstimmig im Gebet, so dienen sie Gott, seien sie es aber nicht, so dienen sie der Unenthaltsamkeit, der Hurerei und dem Teufel. Tatian wird daher als der Stifter der Enkratiten betrachtet, welche nach dem Vorgang des Saturnin und Marcion den Grundsatz der Ehelosigkeit aufstellten und es den ersten Menschen zum Vorwurf machten, dass sie als Mann und Weib zur Geschlechtsgemeinschaft und Menschenerzeugung sich verbunden haben; es wird ihm dabei noch besonders als Blasphemie angerechnet, dass er dem Protoplasten die Seligkeit abgesprochen habe [2]). Aecht dualistisch scheint er Gesetz und Evangelium so getrennt zu haben, wie wenn der Gott des Gesetzes, weil er nicht blos die Polygamie, sondern überhaupt die Ehe gestattete, ein ganz anderer gewesen wäre, als der Gott des Evangeliums. Ohne Zweifel berief er sich, wie aus dem Titel seiner Schrift zu schliessen ist, für seine Ansicht von der Ehe hauptsächlich auch auf das Leben des Erlösers selbst. Mit Tatian stellt Clemens den zur valentinianischen Schule gehörenden Julius Cassian, den angeblichen Stifter der Doketen, zusammen. Er schrieb eine eigene Schrift über die Enthaltsamkeit oder über die Eunuchie, in welcher er behauptete, man dürfe aus der sexuellen Gestalt der Männer und Weiber nicht schliessen, dass sie Gott zur Geschlechtsgemeinschaft bestimmt habe. Wenn diese Organisation der menschlichen Natur von dem Gott wäre, zu welchem wir zu kommen suchen, so würde er nicht die Eunuchen selig gepriesen

1) *Περὶ τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμῆς.* Clem. Strom. 3, 12.
2) Eusebius K.G. 4, 28. f.

und der Prophet nicht gesagt haben, sie seien kein unfruchtbarer Baum (Es. 56, 3). Sonst müsste man ja auch den Erlöser tadeln, dass er uns umbildete und vom Irrthum und von der Gemeinschaft der Geschlechtstheile befreite. Cassian berief sich dafür auf einen im Evangelium der Aegyptier enthaltenen Ausspruch des Herrn: auf die Frage der Salome, wann das worüber sie fragte, werde erkannt werden, habe er gesagt: dann, wann ihr das Kleid der Schande werdet zertreten haben, und die zwei Eins werden, und in der Einheit des Männlichen und Weiblichen weder Männliches noch Weibliches sein wird [1].

Die Verwerfung der Ehe ist das häretische Extrem, innerhalb der christlichen Kirche selbst wollte man nur das Extrem vermeiden, sobald es aber vermieden wäre, dieselbe wesentliche Ansicht nicht minder festhalten. Keiner blieb ihr näher als Tertullian, welcher zwar als Montanist die christliche Ansicht und Sitte auch nur in einer bestimmten speciellen Richtung in sich darstellt, da er aber schon vor seiner montanistischen Periode der montanistischen Denkweise nahe genug stand, nur einen neuen Beweiss davon gibt, welche verschiedene Modificationen und Abstufungen innerhalb einer und derselben Grundansicht stattfanden. Die völlige Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit, welche die Gnostiker und Enkratiten verlangten, wurde erst dadurch zu einem Gegenstand des christlich ascetischen Strebens, dass man unter Voraussetzung der Ehe demselben Ziel der Vollkommenheit so nahe als möglich zu kommen suchte. Die Monogamie ist es, für welche Tertullian mit allem Scharfsinn seiner sophistischen Dialektik und mit dem ganzen Feuer seiner Rhetorik kämpfte [2]. Nur Eine Ehe kann es geben, und alles, was darüber ist, die zweite Ehe, trifft derselbe Abscheu vor der πορνεία, mit welchem die Gnostiker und Enkratiten die Ehe überhaupt verwarfen. Die zweite Ehe habe in dem verfluchten Lamech, der zuerst zwei Weiber hatte, auf würdige Weise als zweites Verbrechen an den ersten Menschenmord sich angeschlossen, er erklärt sie nicht nur für eine Doppelehe, da es im Grunde einerlei sei, ob einer zwei Weiber nach einander oder mit einander habe, sondern auch geradezu für Ehebruch. Eine Frau,

1) Clemens a. a. O. c. 13.

2) Vgl. Hauber, Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe. Ein Beitrag zur christlichen Sittengeschichte. Stud. und Krit. 1845. S. 607. f.

welche ihren Mann verloren, müsse, wenn sie mit ihm in Zwist gelebt habe, um so mehr mit dem verbunden sein, mit welchem sie noch einen Process vor Gott habe, habe sie aber im Frieden mit ihm gelebt, so müsse sie auch darin mit dem bleiben, von welchem sie sich ja auch nicht hätte scheiden lassen mögen; bete sie doch fortan für seine Seele und opfere an den Jahrestagen seines Entschlafens, und hoffe bei der Auferstehung wieder mit ihm vereinigt zu werden. So aber, wenn sie sich wiederum verheirathe, hätte sie den ersten Mann im Geiste, den zweiten im Fleische, und diess sei Ehebruch, wenn eine Frau ihr Bewusstsein mit zwei Männern theile [1]. Das Bemerkenswerthe aber ist nun, dass dieselben Gründe, mit welchen Tertullian die zweite Ehe bestreitet, auch auf die einmalige ihre Anwendung finden. Er sieht in der Ehe nur den sinnlichen Akt, in welchem das Fleisch seine brennende Begierde befriedigt. Zunächst zwar sagt er nur von der zweiten Ehe, sie sei eine species stupri. Wenn Paulus sage, die Verehelichten suchen einander zu gefallen, so sei diess der Sinn des fleischlichen Begehrens, dasselbe, woraus auch die Hurerei entstehe, wer ein Weib ansehe auf's Heirathen, sehe sie an auf's Stupriren. Es gilt diess von selbst von der Ehe überhaupt, nur die Gesetze machen, wie Tertullian selbst sagt, einen Unterschied zwischen dem matrimonium und dem stuprum, wegen des Verbotenen, nicht wegen der Beschaffenheit der Sache selbst. Er gesteht selbst, dass er hiemit die Ehe überhaupt zerstöre, hält diess aber für kein Unrecht, weil die Ehe wesentlich dasselbe sei, was das stuprum ist. Das Beste ist daher die ursprüngliche jungfräuliche Heiligkeit, die gar nichts mit dem stuprum gemein hat. Gilt nun dieses Motiv der Enthaltsamkeit schon von der Ehe überhaupt, wie viel mehr spricht es gegen die zweite Ehe. Die einmalige Ehe ist eine Nachsicht von Seiten Gottes, für die man dankbar sein muss, man muss sie aber nicht durch Missbrauch überschreiten, damit man nicht von der ersten Stufe, auf welche die Ehe schon als zweite folgt, immer weiter herabsinke [2]. Tertullian eifert besonders in seiner Schrift über die

1) De monog. c. 4. 10.

2) De exhort. cast. c. 9. Tertullian unterscheidet folgende Arten und Stufen der Virginität a. a. O. c. 1: prima species est virginitas a nativitate, secunda virginitas, a lavacro aquae, aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio. Tertius gradus superest mo-

Monogamie im Interesse des Montanismus gegen die zweite Ehe, aber gerade in diesem Punkte war die montanistische Ansicht von der allgemein christlichen nicht wesentlich verschieden, erst die Uebertreibung der Montanisten und die dadurch gegen sie hervorgerufene Opposition nahm von der zweiten Ehe das gegen sie herrschende Vorurtheil hinweg, bis dahin aber wurde sie allgemein missbilligt und höchstens für einen minder anstössigen Ehebruch gehalten [1]). Nur um so charakteristischer gibt sich in dieser Ansicht von der zweiten Ehe, die nothwendig auf die der ersten zurückwirken musste und auch sie, der πορνεία gegenüber, nur als das geringere Uebel erscheinen lassen konnte, der sittliche und ascetische Geist jener Zeit zu erkennen, und am meisten sehen wir an Tertullian selbst, wie unausgebildet in ihm noch die Idee des Sittlichen war. Eine Sittenlehre, welche dasselbe, was sie verbietet, auch wieder erlaubt, und ihre Grundsätze und Gebote nur darum in so strenger Allgemeinheit aufzustellen scheint, um dafür auch wieder eine nachlassende Indulgenz eintreten lassen zu können, hat an sich schon einen sehr zweideutigen Charakter, noch mehr aber fällt auf, wie mitten aus den Aufforderungen heraus, die sinnlichen Triebe zu beherrschen und zu ertödten, die Sprache der Sinnlichkeit sich vernehmen lässt, und in den scheinbar ernstesten Eifer für christliche Ascese das fleischlichste Interesse sich einmischt. In welchen sinnlichen Ausdrücken und Bildern spricht Tertullian von der Ehe, wie blickt aus allem, was er über die zweite und die erste

---

nogamiae, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur. Prima felicitas prima virginitas est, non nosse a quo postea optabis liberari in totum. Secunda virginitas est, contemnere vim, quam optime noris. Reliqua species hactenus nubendi, post matrimonium morte disjunctum, praeter virtutes etiam modestiae laus est. Ad ux. 1, 5. stellt er den Witwenstand an Verdienstlichkeit noch über die Virginität, sofern es facile est, non appetere, quod nescias et aversari, quod desideraveris nunquam. Gloriosior continentia, quae jus suum sentit, quae, quid viderit, novit.

1) Man vgl. z. B. Athenagoras Leg. c. 33: ὁ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Wer dem ersten Weibe sich entzieht, ist, auch wenn sie gestorben ist, ein geheimer Ehebrecher, er überschreitet die Hand Gottes und löst das Fleisch mit Fleisch einigende Band der Geschlechtsgemeinschaft. Auch die ps. clem. Homilien können nach ihrer monarchischen Grundansicht und ihrem Abscheu vor der πορνεία nur Eine Ehe statuirt haben, vgl. chr. Gnosis S. 374. f. 400.

Ehe sagt, die brennendste Begierde eben nach demjenigen heraus, was er als materiellsten Trieb bekämpft, wie fern scheint ihm in seiner montanistischen Anschauungsweise jeder höhere sittliche Begriff der Ehe zu liegen, wenn er das ganze Wesen der Ehe, wie er selbst sagt, das, woraus sie besteht [1]), in den sinnlichsten Akt der Fleischesgemeinschaft setzt! Die einmalige Ehe erscheint so, wenn man mit so grossem Nachdruck darauf dringt, dass es bei ihr sein Verbleiben habe, nur als eine Kapitulation mit der Sinnlichkeit, und zu einer zweiten Ehe darf es nicht kommen, weil man sich selbst die sittliche Kraft nicht zutraut, der sinnlichen Begierde anders mächtig zu werden, als durch die äussere Entfernung des Gegenstandes, auf welchen sie sich bezieht. Was man daher gewöhnlich, wenn auch für sittlichen Rigorismus, doch in jedem Falle für einen höchst achtungswerthen sittlichen Ernst zu halten pflegt, ist in Wahrheit nur ein Bekenntniss der sittlichen Schwäche, wie diess ebenso offen auch bei dem Eifer vor Augen liegt, mit welchem Tertullian auf die Verhüllung der Jungfrauen dringt. Verhüllen müsse man, verlangt er, die Jungfrauen, sobald mit der körperlichen Entwicklung das geschlechtliche Bewusstsein erwacht sei, von da an seien sie nicht mehr Jungfrauen, sondern Weiber, die nach dem Gebot des Apostels verhüllt sein müssen [2]). Welche Begriffe von Keuschheit und Heiligkeit muss man aber bei dem Eiferer für Zucht und Scham voraussetzen, wenn Tertullian es so geradezu als etwas sich von selbst Verstehendes ausspricht, dass heilige Männer und Jungfrauen einander ohne Schamröthe nicht ansehen, sich nicht offen begegnen können, ohne geschlechtlich aufgeregt zu werden? [3]) Darum also muss eine sie trennende Scheidewand dazwischen treten, ist aber nur diese da, so ist hinter dieser Schutzmauer die Keuschheit hinlänglich bewahrt und man kann die innere Begierde

---

1) Nuptiae ipsae ex eo constant, quod est stuprum. De exh. cast. c. 9.

2) De vel. virg. c. 12: agnoscet (Deus) mulierem, agnoscet nuptam de testimoniis et corporis et spiritus, quae patitur et in conscientia et in carne. Hae sunt tabellae priores naturalium sponsarum et nuptiarum. Impone velamen extrinsecus habenti tegumen intrinsecus. Tegantur etiam superiora, cujus inferiora nuda non sunt.

3) A. a. O. c. 2: Ejusdem libidinis est, videri et videre. Tam sancti viri est, subfundi, si virginem viderit, quam sanctae virginis, si a viro visa sit.

ruhig sich selbst überlassen [1]). Diess ist immer wieder dieselbe äusserliche Sittlichkeit, die für ihre sittlichen Forderungen nichts weiter verlangt, als eine äusserlich gezogene Grenzlinie, an welcher sich Sittliches und Unsittliches unterscheiden lässt. Das Sittliche ist nicht das Sittliche der Gesinnung, sondern ein bestimmtes äusseres negatives oder positives Verhalten, durch welches man einer bestimmten als höchste Norm aufgestellten Forderung Genüge leistet, daher gibt es Handlungen und Zustände, die als solche schon für sittlich gelten, die Keuschheit besteht nicht in dem keuschen Sinne der Ehegatten, sondern die wahrhaft Keuschen sind nur die virgines und spadones, die sich dessen vollkommen enthalten, was auch in der gesetzlichen Form der Ehe nicht geschehen kann, ohne dass man ebendadurch auf eine untergeordnete Stufe der Sittlichkeit zu stehen kommt. Schon jetzt wird daher dem ehelosen Leben der höchste Werth beigelegt und man zieht es dem ehelichen vor, weil man es für den sichersten und unmittelbarsten Weg hält, auf welchem man zu Gott gelangen kann [2]). Wie aber überall, wo die sinnliche Begierde nicht innerlich überwunden, sondern nur äusserlich abgewehrt ist, derselbe Feind, welchen man besiegt zu haben, sich immer wieder erhebt und nur in einer andern Gestalt auftritt, um sein altes Recht geltend zu machen, so war es auch hier. Jene virgines, welche der Ehe und jedem Genusse des ehelichen Lebens auf immer entsagt zu haben schienen, wollten doch auch wieder heirathen und in ehelicher Gemeinschaft leben. Wenn auch die irdische Ehe keinen Reiz für sie hatte, so wollten sie dafür um so lieber Bräute des Himmels sein, nuptae Deo oder Christo. Dieses Deo oder Christo nubere ist schon jetzt eine sehr gangbare Vorstellung und die fromme Phantasie der für die Ehelosigkeit schwär-

1) A. a. O. c. 15: Vera et tota et pura virginitas nihil magis timet, quam semet ipsam — confugit ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clypeum, qui bonum suum protegat adversus ictus tentationum, adversus jacula scandalorum etc.

2) Athenagoras Leg. c. 33: εὕροις δ' ἂν πολλὰς τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τῇ μᾶλλον συνεσεσθαι τῷ θεῷ. — τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν σύνοχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίξησι τῷ θεῷ. Vgl. Tert. ad ux. 1, 6: quot enim sunt, qui statim a lavacro carnem suam obsignant? quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni coelestis? Vgl. de cultu fem. 2, 10.

menden Zeit war geschäftig genug, die himmlische Ehe mit allem auszustatten, was zum Ersatz für die vermissten Freuden der irdischen dienen konnte. [1]). Noch auffallender drängte sich das sinnliche Interesse in die Uebungen der Ascese bei solchen ein, welche, wie diess zur Zeit Cyprians nichts Seltenes gewesen zu sein scheint, um sich dem ascetischen Leben zu widmen, in einer geschlechtlichen Vertraulichkeit zusammen lebten, die gleichwohl nur den Charakter einer geistigen Gemeinschaft haben sollte [2]). Es waren, wie es scheint, besonders Cleriker, welche ihre Sittlichkeit auf eine so gefährliche Probe stellten.

Die in das Christenthum so tief eingreifende dualistische Weltansicht konnte das Böse nur in das Unreine der Materie setzen und daher als höchste sittliche Forderung nur den Grundsatz aufstellen,

---

1) Tert. ad ux. 1, 4: Malunt enim Deo nubere, Deo speciosae, Deo sunt puellae. Cum illo vivunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant, orationes suas velut dotes domino adsignant, ab eodem dignationem velut munera dotalia, quotiescunque desiderant, consequuntur. Sic aeternum sibi donum domini occupaverunt, ac jam in terris non nubendo de familia angelica deputantur. Talium exemplis feminarum, redet Tertullian seine Frau an, ad aemulationem te continentiae exercens spiritali affectione carnalem illam concupiscentiam humabis, temporalia et volatica desideria vel formae vel aetatis immortalium bonorum compensatione delendo. Vgl. de exhort. cast. c. 13. De vel. virg. c. 16.: Mentire aliquid ex his. quae intus sunt (durch die Verhüllung des Haupts gibt sich die Jungfrau für etwas aus, was sie an sich, innerlich, in ihrem Bewusstsein nicht ist, für eine mulier) ut soli Deo exhibeas veritatem. Quamquam non mentiris nuptam. Nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari jubet, utique multo magis suas.

2) Jungfrauen dieser Art hiessen *συνείσακτοι* nach Eusebius K.G. 7, 30: *συνείσακτοι γυναῖκες, ὡς Ἀντιοχεῖς ὀνομάζεσι.* Aus Cyprians Epist. 62 ist zu sehen, wie unkeusch und schamlos diese Art der Ascese getrieben wurde. Es ist von Jungfrauen die Rede, welche selbst gestanden, se cum viris dormisse, namentlich mit einem Diaconus, dabei aber versicherten, se integras esse. Cyprian eifert sehr dagegen: quid Christus et dominus et judex noster cum virginem sibi dicatam et sanctitati suae destinatam jacere cum altero cernit, quam indignatur et irascitur? — Et cum omnes omnino disciplinam tenere oporteat, multo magis praepositos et diaconos curare hoc fas est. — Quomodo enim possunt integritati et continentiae praeesse, si ex ipsis incipiant corruptelae et vitiorum magisteria procedere? Auch in der Folge dauerte diese unkeusche Sitte fort, wie aus den Verboten gegen sie zu sehen ist.

dass alles, was den Geist durch die Berührung mit der Materie verunreinigt, vom Leben des Geistes getrennt und von ihm ausgeschieden werden müsse. Nach dieser Ansicht konnte man in der Ehe, sofern sie zum materiellen und fleischlichen Leben gehört, nur etwas Verwerfliches sehen. Auf der andern Seite hängen aber auch wieder Geist und Materie oder Geist und Fleisch so eng zusammen, und beide sind so wesentlich in einander, dass auch der strengste Dualismus nicht trennen kann, was Gott zusammengefügt hat. So streng daher auch der Gegensatz in seiner abstrakten Allgemeinheit festgehalten wurde, so musste er doch immer wieder für das praktische Leben gemildert werden, und es blieb, um beides zu vereinigen, nichts Anderes übrig, als dass das Eine zwar zugelassen, das Andere aber nicht ausgeschlossen wurde, es mussten somit bestimmte Grenzlinien gezogen werden, innerhalb welcher entweder das Eine oder das Andere seine Geltung und Anwendung finden sollte. Darauf beruht die für die Geschichte der christlichen Sittenlehre so wichtige Unterscheidung einer höhern und niedern Sittlichkeit und der besonders durch die Frage über die Ehe zu seiner praktischen Bedeutung gekommene Grundsatz, dass, wenn man auch darauf verzichtet, die höchste sittliche Aufgabe an sich zu vollziehen, es doch immer noch eine Sphäre des Lebens gibt, in welcher man sittlich genug ist, um den Anforderungen der christlichen Sittlichkeit Genüge zu leisten, und je laxer allmählig, der Natur der Sache nach, die Praxis des christlichen Lebens wurde, um so grössere Breite musste die Sphäre gewinnen, in welcher man, statt nach der höchsten absoluten Vollkommenheit zu streben, sich auf die geringere untergeordnete beschränkte. Erschien anfangs schon die Ehe überhaupt als eine blosse Koncession, so verlor sich in der Folge nicht nur das Vorurtheil gegen die zweite und jede weitere Ehe [1]), sondern man konnte es sich auch nicht anders denken, als dass es zwei Stände neben einander gebe, wenn auch mit verschiedener Lebensaufgabe, doch mit gleicher sittlicher Berechtigung. Hatte sich so schon auf dem sittlichen Gebiete eine sittliche Aristokratie gebildet, was war natürlicher, als dass sie sich in die

1) Schon der Hirte des Hermas gab die zweite Ehe frei, Mand. 4, 4: Qui (zum zweitenmal) nubit, non peccat, aber mit der Bestimmung: si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum.

nächste ebenbürtigste Beziehung zu der aus der hierarchischen Entwicklung der Kirche hervorgegangenen Aristokratie setzte? Galt die Ehelosigkeit als die höchste sittliche Vollkommenheit, so wurde sie nun vorzugsweise das Attribut des hierarchischen Standes, da aber die Hierarchie sich selbst erst entwickelte, so konnte sie auch in sittlicher Beziehung nicht mit dem Höchsten beginnen. Dass man in einer Zeit, in welcher die zweite Ehe als eine Art von Ehebruch galt, vor allem an die Leiter und Vorsteher der christlichen Gemeinden die Forderung machte, sich derselben zu enthalten, war sehr natürlich. Was die Pastoralbriefe dem Apostel Paulus als eine von ihm gegebene Vorschrift in den Mund legen, dass der ἐπίσκοπος Eines Weibes Mann sei, ist selbst nur eine Bestimmung der disciplina ecclesiastica, wie sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich bildete [1]. In der römischen Kirche soll es jedoch, wie wenigstens Tertullian behauptet [2], auch unter den Vorstehern der Gemeinden manche zum zweitenmal Verehelichte gegeben haben, und es lässt sich leicht denken, wie man im Gegensatz zum Montanismus auch diess für erlaubt halten konnte. So allgemein also auf der einen Seite die zweite Ehe verboten wurde, so allgemein hätte, wie es scheint, die einmalige Ehe als erlaubt gelten sollen. Allein das Charakteristische des kirchlichen Entwicklungsgangs der christlichen Sittenlehre besteht, wie sich auch hier wieder zeigt, ebendarin, dass das Allgemeine, welches das sittliche Bewusstsein als absolute Norm aufstellt, in der Praxis immer wieder so beschränkt wird, dass es seine absolute Bedeutung verliert. Mit gutem Grunde konnte sich Tertullian gegen diejenigen, welche die Zulässigkeit der zweiten Ehe daraus folgerten, dass der Apostel sie nicht allen, sondern nur einem bestimmten Stande, den Bischöfen, verboten habe, auf den allgemeinen priesterlichen Charakter der Christen berufen, alle Christen seien ja auf gleiche Weise Priester, und es sei somit in der den Vorstehern gegebenen und in ihnen an die Spitze der Gemeinden gestellten Vorschrift nur ausgesprochen, was als allgemeine Norm für alle gelten soll [3]. Aber

---

1) Vergl. Tert. ad ux. 1, 7.

2) De monog. c. 12: Quot enim et bigami praesident apud vos?

3) De monog. c. 12: Oportebat omnem communis disciplinae formam sua fronte proponi edictum quodammodo futurum universis impressioni (ein

warum nahm nun die römische Kirche in ihrem Gegensatz zum Montanismus die von ihr behauptete Zulässigkeit der zweiten Ehe nicht mit derselben Konsequenz und in derselben Allgemeinheit für sich in Anspruch? Dazu konnte man sich doch nicht entschliessen, da die nicht erst durch die Montanisten entstandene, sondern durch sie nur auf ihren bestimmtesten Ausdruck gebrachte Ansicht von der Heiligkeit des ehelosen Standes in dem allgemeinen Bewusstsein zu tief begründet war, als dass man sich so leicht von ihr trennen konnte. Um daher beides zu vereinigen, trat die ächt katholische Vermittlung ein, es sollte weder das Eine noch das Andere in seiner strengen Allgemeinheit, sondern jede der beiden Normen nur in einer bestimmten Sphäre des kirchlichen Lebens gelten, in welcher die absolute Forderung, die als die eigentliche Aussage des sittlichen Bewusstseins gedacht werden musste, von selbst auf eine blos relative herabgesetzt wurde. Die zweite Ehe sollte daher, wenn auch den Laien freigegeben, in jedem Falle den Bischöfen nicht gestattet sein, da aber dem Verbot der Bigamie gegenüber die Monogamie im Grunde selbst schon eine blosse Koncession war, so machte sich nun in der für sie abgegrenzten Sphäre die ursprüngliche Konsequenz der Ansicht darin wieder geltend, dass auch die Berechtigung zur Monogamie bald genug an den Bischöfen in Frage gestellt wurde. In demselben Verhältniss, in welchem die hierarchische Verfassung der Kirche zu ihrer bestimmteren Form sich ausbildete, steigerten sich auch die Ansprüche, welche man an die Bischöfe und Kleriker überhaupt in Ansehung des ehelosen Lebens machte. Schon zur Zeit der Synode zu Nicäa war es soweit gekommen, dass die daselbst versammelten Bischöfe es zum allgemeinen Gesetz der Kirche machen wollten, die Priester, d. h. die Bischöfe, Presbyter und Diakonen haben sich aller ehelichen Gemeinschaft zu enthalten. Schon damals wäre diess zum förmlichen Gesetz geworden, wäre nicht in der richtigen Voraussicht der Nachtheile, welche das so strenge Gebot einer Enthaltsamkeit, deren nicht alle fähig seien, der Kirche bringen werde, der ägyptische Bischof Paphnutius, dessen Vorstellungen um so grösseren

---

Edikt, das künftig allen eingeschärft werden sollte), quo magis sciret plebs eum ordinem sibi observandum, qui faceret praepositos et ne vel ipse honor aliquid sibi ad licentiam quasi de privilegio loci blandiatur.

Eindruck machten, da er selbst ein ascetisches Leben führte, als nachdrücklicher Vertheidiger der Ehre und Würde des Ehestands aufgetreten. So blieb die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft auch ferner der freien Wahl jedes Einzelnen überlassen, und man beschloss nur, darauf zu beharren, dass wer einmal zur klerikalischen Würde gelangt war, als Kleriker nach der alten Tradition der Kirche nicht mehr in die Ehe treten dürfe, nicht aber von der schon vorher mit ihm verbundenen Ehegattin sich trennen müsse [1]. Es war aber auch so schon die Folgerung gezogen, die mit derselben Konsequenz sowohl aus der hierarchischen Stellung der Kleriker, als auch aus der keineswegs aufgegebenen Ansicht von der Heiligkeit des ehelosen Lebens sich ergab, und das einmal ausgesprochene Wort musste gleichwohl früher oder später sich praktisch realisiren.

Was hier in Beziehung auf die Ehe hervorgehoben worden ist, ist überhaupt charakteristisch für die sittlichen Begriffe unserer Periode. Die sittliche Forderung wird zwar in abstrakter Allgemeinheit als eine absolute aufgestellt, in ihrer praktischen Anwendung aber erhält sie durch eine willkürliche Theilung und Begrenzung des sittlichen Gebiets eine blos relative Geltung. Das sittliche Handeln ist in Ansehung einer und derselben Handlung gut oder verwerflich, je nachdem sie diesem oder jenem Kreise des christlichen Lebens angehört, wie z. B. die zweite Ehe den Laien erlaubt, den Klerikern aber verboten ist. Ein solcher Maasstab der sittlichen Beurtheilung kann nur da angewandt werden, wo überhaupt das sittliche Handeln von der Gesinnung getrennt und der eigentliche Werth desselben, nicht sowohl in das Innere der Gesinnung, als vielmehr die äussere Erscheinung und die besondere Beschaffenheit der bestimmten einzelnen Handlung gesetzt wird. Es gibt daher auch stehende Kategorien, nach welchen gewisse Handlungen, ganz abgesehen von der Gesinnung des handelnden Subjekts, unter ihren bestimmten sittlichen Gesichtspunkt zu stellen sind, und die christliche Sittenlehre kennt somit schon jetzt sowohl Handlungen, die als Sünden schlechthin Sünden sind, als auch solche, die als gute Werke an sich ihren objektiven sittlichen Werth haben. Die hauptsächlich durch die Montanisten eingeführte Eintheilung der Sünden

1) Sokrates K.G. 1, 11.

in Todsünden und Erlasssünden [1]) ging aus derselben sittlichen Tendenz hervor, von welcher bisher die Rede war, aus dem Bestreben, das Absolute der sittlichen Forderung dadurch zu beschränken, dass es nur auf einen bestimmten Theil des sittlichen Gebiets, oder nur auf eine bestimmte Klasse sittlicher Handlungen bezogen wird. Gehört es zum religiösen Charakter der christlichen Sittenlehre, dass die dem Sittengesetz widerstreitenden Handlungen als Sünden betrachtet werden, so ist an sich jede Sünde eine Uebertretung des göttlichen Willens, deren Vergebung nur durch die sittliche Gesinnung des handelnden Subjekts bedingt sein kann. Werden nun aber bestimmte Vergehungen, wie die sogenannten Todsünden, schlechthin als solche Sünden bezeichnet, bei welchen die göttliche Vergebung, wenn nicht für unmöglich, doch für so zweifelhaft gehalten werden muss, dass sie nur Gott anheimgestellt werden kann, so wird dadurch der absolute Begriff der Sünde nur auf eine bestimmte Klasse von Sünden beschränkt, und alles, was nicht in diese Kategorie gehört, trägt so wenig den eigentlichen Charakter der Sünde an sich, dass es im Grunde gar nicht mehr als Sünde anzusehen ist, und die göttliche Vergebung als etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt werden kann. Wird aber einmal die Vergebung der Sünden auch nur bei einer bestimmten Art von Sünden so leicht genommen, so kann die Folge nur sein, dass die Leichtigkeit der Sündenvergebung immer weiter ausgedehnt wird, und auch die Vergebung der Todsünden mehr und mehr in der kirch-

1) Vgl. Tert. de pudic. c. 2: Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia expungit aut poena: venia ex castigatione, poena ex damnatione. — Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia, quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili. Es gibt, sagt Tertullian c. 19., quaedam delicta quotidianae incursionis, welchen wir alle unterworfen sind. Cui enim non accidit, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri. In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia ipsorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus.

lichen Praxis keine so schwierige Sache ist, wie man nach dem immer noch beibehaltenen Namen voraussetzen sollte. Je leichter, wie schon jetzt zu sehen ist, besonders in der römischen Kirche, auch in schwereren Fällen Vergebung der Sünden zu erlangen war, um so mehr musste dadurch der Ernst der christlichen Sittenlehre herabgestimmt werden [1]). Den Todsünden stehen unter demselben Gesichtspunkt die guten Werke gegenüber. Wie jene schlechthin Sünden sind, so sind diese an sich gut. Das pflichtmässige Handeln wird in den guten Werken sosehr auf eine bestimmte Klasse von Handlungen, wie namentlich das Gebet, Fasten, Almosengeben, beschränkt, dass alles, was nicht in die eine oder die andere dieser Kategorien gehört, keinen bestimmten sittlichen Werth zu haben scheint. Hier zeigt es sich nun vollends klar und bestimmt, wie überhaupt der sittliche Maasstab, nach welchem hier das sittliche Handeln bestimmt wird, nicht sowohl das Qualitative der Gesinnung, als vielmehr das Quantitative der äussern Leistung ist. Wenn auch von jedem Christen ein grösseres oder geringeres Quantum guter Werke verlangt wird, so kann doch das Höchste nicht jedem zur Pflicht gemacht werden, man kann auch mehr thun als man eigentlich schuldig ist, und da jede gute Handlung eine sittlich verdienstliche ist, so gibt es nicht blos verdienstliche, sondern auch überverdienstliche Handlungen. Es ist sehr bezeichnend für die in der katholischen Kirche sich bildende Sittenlehre, dass diese so wichtige und so tief eingreifende Unterscheidung schon von dem ersten

1) Neben den bekannten Beispielen von der Wiederaufnahme der Lapsi enthalten auch die Philos. Orig. einen bemerkenswerthen Beleg dafür. Sie erzählen S. 290 von dem oben genannten Callistus, er habe als Gegner der Kirche eine Schule errichtet und zuerst daran gedacht, das zum Vergnügen Dienende den Menschen nachzulassen, indem er sagte, es erhalten alle von ihm Vergebung der Sünden. Wenn ein Christ sündige, werde ihm die Sünde nicht zugerechnet, sobald er zu der Schule des Callistus sich begebe. Er habe auch behauptet, selbst wenn ein Bischof eine Todsünde begehe, dürfe er nicht abgesetzt werden. Unter ihm habe es angefangen, dass zum zweiten und dritten Mal verehelichte Bischöfe und Presbyter in den Klerus traten, und wenn einer als Kleriker heirathete, blieb er Kleriker, wie wenn er sich nicht verfehlt hätte. Er berief sich auf Aussprüche wie Röm. 14, 4. Matth. 13, 30 und die Arche Noah's, in welcher auch Hunde, Wölfe, Raben waren, alles Reine und Unreine zusammen war, so müsse es auch in der Kirche sein. Der klare Gegensatz zu dem montanistischen Begriff der Kirche!

das christlich sittliche Gebiet beschreibenden Schriftsteller aus der römischen Kirche gemacht wird. In dem Hirten des Hermas tritt in dem fünften Gleichniss des dritten Buchs der in der Gestalt eines Engels erscheinende Hirte zu dem in der Fastenzeit auf einem Berge sitzenden Hermas und belehrt ihn über die wahre Art des Fastens, indem er an dem Beispiel eines in einem Weinberge arbeitenden Knechts, der mehr thut, als ihm der Herr befohlen hat, zeigt, dass die Befolgung der Gebote Gottes das wahre Fasten sei [1]). Zur Erläuterung des Gleichnisses wird gesagt: »Halte die Gebote des Herrn, und du wirst bewährt sein und in die Zahl derer aufgenommmen werden, welche seine Gebote halten. Wenn du aber ausser demjenigen, was der Herr befohlen hat, etwas Gutes noch hinzuthust, so wirst du eine grössere Würde dir erwerben und geehrter bei dem Herrn sein, als du sonst gewesen wärest«. Wie charakteristisch diess für den sittlichen Geist der Zeit ist, erhellt daraus, dass nicht bloss ein Schriftsteller, wie Hermas, von einem solchen adjicere aliquid boni spricht, sondern selbst Origenes das christlich sittliche Handeln unter den Gesichtspunkt dieser doppelten Aufgabe stellt. Solange man, sagt Origenes [2]), blos das thue, was man soll, d. h. das, was geboten ist, ist man ein unnützer Knecht (Luc. 17, 10). Wenn man aber zu dem Gebotenen etwas hinzuthue, dann sei man nicht blos ein unnützer Knecht, sondern es heisse: du guter und getreuer Knecht (Matth. 25, 15). Was aber das sei, was zu dem Gebotenen hinzukommt, und über das, was man schuldig ist, geschieht, sage der Apostel Paulus 1 Cor. 7, 25. Diess gehe über das Gebotene hinaus. Wer also nach Erfüllung des Gebotenen auch noch diess dazu thut, dass er die Jungfrauschaft bewahrt, ist dann kein unnützer Knecht, sondern er heisst ein guter und getreuer Knecht. Derselbe Fall sei es, wenn ungeachtet des Gebots, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben, der Apostel Paulus sage, er habe keinen Gebrauch davon gemacht (1. Cor.

1) L. 3. Simil. 5, 1.: Jejuna certe verum jejunium tale. Nihil in vita tua nequiter facias, sed mente pura servi Deo, custodiens mandata ejus et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. Crede autem Domino, si haec feceris, timoremque ejus habueris, atque abstinueris ab omni negotio malo, Deo te victurum. Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque Domino. Das Fasten wird somit selbst wieder in ideellem Sinne genommen.

2) In ep. ad Rom. 3, 3.

9, 15). So sehr die Meinung von einem solchen Ueberverdienst des sittlichen Handelns dem Geist des Evangeliums widerstreitet, so wirkte doch Mehreres zusammen, was sie sehr natürlich zur Folge hatte. Vor allem hatte sie ihren Grund in der schon erwähnten quantitativen Anschauungsweise, welche in Betreff der Frage, von welcher hier die Rede ist, in dem adjicere aliquid boni, addere aliquid praeceptis den quantitativen Gesichtspunkt, von welchem aus sie das sittliche Handeln betrachtet, sehr bezeichnend ausspricht. Werden Forderungen aufgestellt, die in ihrer strengen Konsequenz praktisch so wenig durchführbar sind, dass sie nicht für alle dieselbe verpflichtende Kraft haben können, wie diess in Ansehung der Ehe in der Natur der Sache selbst lag, so ergibt sich hieraus von selbst der aristokratische Unterschied nicht blos eines doppelten Standes, sondern auch einer doppelten Tugend und ebendamit auch eines doppelten Verdienstes, eines zureichenden für die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, und eines höheren für die, welche den Trieb und Beruf in sich haben, nicht blos bei dem gewöhnlichen Mittelmaas stehen zu bleiben. Ueberhaupt aber musste auch schon die ganze Richtung, welche das sittliche Handeln auf äussere kirchliche Gesetzlichkeit nahm, das Bestreben, die sittlichen Handlungen durch specielle Gebote zu normiren, nach gewissen Kategorien zu klassificiren und gegen einander abzugrenzen, die Meinung begründen, dass man zwar immer noch mehr thun könne, als äusserlich geboten ist, dass aber auch schon die Befolgung des innerhalb eines bestimmten Kreises Gebotenen verdienstlich genug sei, um den Anforderungen der christlichen Tugend und Vollkommenheit zu genügen.

Wie das Wesen der christlichen Sittlichkeit vorzugsweise in das äussere werkthätige Handeln gesetzt wird, so erhält es sein charakteristisches Gepräge besonders auch dadurch, dass die darauf sich beziehenden Handlungen nicht blos von der Kirche vorgeschrieben sind, sondern auch in der Idee der Kirche ihre gemeinsame Einheit haben. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht, wie schon in dem Hirten des Hermas das ganze sittliche Verhalten des Christen durch die Idee der Kirche bestimmt wird. Die Kirche wird unter dem Bilde eines Thurms dargestellt, um welchen sieben Frauen stehen, die ihn nach dem Gebote des Herrn stützen. Die erste ist der Glaube, durch welchen die Erwählten Gottes selig

werden. Die Tochter des Glaubens ist die Enthaltsamkeit, wer ihr folgt, wird glücklich in seinem Leben, weil er aller bösen Werke sich enthält. Auch die übrigen fünf sind als Töchter eng unter sich verbunden, sie heissen Einfalt (simplicitas), Unschuld (innocentia), Bescheidenheit (modestia), Zucht (disciplina), Liebe (charitas). Aus dem Glauben entspringt die Enthaltsamkeit, aus der Enthaltsamkeit die Einfalt, aus der Einfalt die Unschuld, aus der Unschuld Bescheidenheit, aus der Bescheidenheit Zucht und Liebe. Wer diesen dient und ihre Werke zu üben im Stande ist, wird im Thurme mit den Heiligen Gottes wohnen. Dasselbe wird in dem neunten Gleichniss weiter ausgeführt. Hier sind es zwölf Jungfrauen, die die Kirche in sich darstellen. Der Glaube, die Enthaltsamkeit, die Macht, die Geduld, sind die vier obersten, auf sie folgen die Einfalt, die Unschuld, die Keuschheit, die Fröhlichkeit, die Wahrheit, die Einsicht, die Eintracht und die Liebe. Ihnen gegenüber stehen zwölf Frauen in schwarzen Kleidern, die Treulosigkeit, die Unmässigkeit, der Unglaube, die Wollust, die Traurigkeit, die Bosheit, die Begierde, der Zorn, die Lüge, die Thorheit, der Uebermuth und der Hass. Alle Steine, die nicht von jenen Jungfrauen durch die Pforte des Felsen, der der Sohn Gottes ist, in den Thurm zum Bau desselben gebracht werden, werden verworfen, die Frauen in schwarzen Kleidern tragen die für unbrauchbar erklärten Steine dahin zurück, woher sie genommen worden sind. So wesentlich besteht das die Idee der Kirche in sich realisirende Christenthum in der Uebung der Tugenden, deren Inbegriff die Befolgung der göttlichen Gebote ausmacht. Der an der Spitze der sämmtlichen Tugenden stehende Glaube ist selbst nur die Wurzel der Tugend, und sosehr tritt der evangelische Begriff des Glaubens gegen die überwiegende Richtung auf das Praktische und Moralische zurück, dass der Glaube im Sinne des Hermas nur in dem allen andern mandata voranstehenden Gebot besteht, an den Einen Gott zu glauben, der alles aus Nichts geschaffen hat. Es ist somit hierin schon die Grundidee des Katholicismus ausgesprochen, dass das Wesen des Christenthums nicht sowohl in dem Glauben als in den Werken besteht, oder in der Uebung der Tugenden, welche als die allgemeinen Normen des sittlichen Verhaltens ihren specifisch christlichen Charakter nur dadurch erhalten, dass die Kirche (die für diesen Zweck in dem Hirten des Hermas selbst erscheint) es ist, die die Anweisung dazu

gibt und die sie betreffenden Vorschriften in der Form göttlicher Gebote ertheilt [1]).

In allen diesen Erscheinungen charakterisirt sich die christliche Sittlichkeit der Periode, von welcher hier die Rede ist, dadurch, dass sie in ihrer vorherrschenden Richtung das Gepräge des spätern Katholicismus in sich trägt. Auf der andern Seite fehlt es aber auch nicht an Zügen, in welchen sich der reinere sittliche Geist des evangelischen Christenthums zu erkennen gibt. Unter den Kirchenlehrern, deren Ansichten und Grundsätze hierin am meisten in Betracht kommen, zeichnet sich keiner mehr aus, als der alexandrinische Clemens. Zwar hat in ihm besonders die extreme, von allem Materiellen sich losreissende Richtung der Zeit einen ihrer Hauptrepräsentanten, indem er in dem Gnostiker in seinem Sinne das Ideal einer Vollkommenheit aufstellte, deren höchstes Ziel die Vergöttlichung des Menschen durch völlige Affektlosigkeit ist [2]), nur um so mehr aber erweist sich in ihm die innere Macht der evangelischen Wahrheit dadurch, dass er gerade in Ansehung derjenigen Verhältnisse des praktischen Lebens, in welchen der ascetische

1) Vgl. L. 1. Vis. 3, 8. L. 3. Simil. 9, 15.

2) Man vgl. z. B. die Stelle Strom. 4, 22: *αὕτη ἡ κατὰ δύναμιν ἐξομοίωσις πρὸς θεὸν τὸ φυλάττειν τὸν νοῦν ἐν τῇ κατὰ τὰ αὐτὰ σχέσει· αὕτη δὲ νοῦ σχέσις ὡς νοῦ· ἡ δὲ ποικίλη διάθεσις γίνεται τῇ πρὸς τὰ ὑλικὰ προσπαθείᾳ.* Vgl. chr. Gnosis S. 506 f. Nicht minder charakteristisch ist aber für Clemens, wie er über alles dasjenige, was auf dem negativen Wege des aus dem Materiellen sich in sich selbst zurückziehenden und sich in sich vertiefenden Geistes zu erreichen ist, das Praktische des sittlichen Handelns setzt und die Bethätigung jenes Standpunkts durch die Energie der Praxis als das wahrhaft Gnostische, als das Positive, das zu jenem Negativen noch hinzukommen muss, betrachtet. Man vgl. hierüber z. B. Strom. 6, 7: die gnostische Seele wird geheiligt *κατὰ τὴν ἀποχὴν τῶν γεωδῶν πυρώσεων, ἁγνίζεται δὲ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ οἰκεῖ, ἐξιδιοποιούμενον εἰς εἰλικρίνειαν ἁγίου νεώ· ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαριομὸς τῆς ψυχῆς πρώτης πρῶτος ἑτός ἐστιν ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἵν τινες τελείωσιν ἡγοῦνται. καὶ ἔστιν ἁπλῶς τοῦ κοινοῦ πεστοῦ, Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ἡ τελείωσις αὕτη, τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιΐας προβαίνει. καὶ ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίγασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιΐαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιΐας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένει.* In demselben Sinne fordert er Strom. 4, 6, dass man sei *οὐκ ἀποχῇ κακῶν μόνον δικαιωθεὶς, πρὸς δὲ καὶ τῇ κυριακῇ τελειωθεὶς εὐποιΐᾳ.* Der Geist geht in sich zurück, aber nur damit er um so energischer im sittlichen Handeln nach aussen wirke.

Geist der Zeit in seiner grössten Einseitigkeit erscheint, den gesunden, das Extreme so viel möglich von sich fern haltenden Sinn des praktischen Christenthums zu bewahren wusste. Ueber die Ehe hat kein anderer Kirchenlehrer eine so vernünftige Ansicht ausgesprochen, wie Clemens. Er erklärt die Eunuchie für ein besonderes Geschenk Gottes, schreibt der Monogamie eine besondere Ehrwürdigkeit zu, verwirft aber auch die zweite Ehe nicht. Denen, welche die Ehe Hurerei nannten und sich auf das Beispiel Christi beriefen, hielt er entgegen, der Herr habe desswegen nicht geheirathet, weil seine Braut die Kirche war, als ein Mensch nicht gewöhnlicher Art habe er keine Gehülfin nach dem Fleische nöthig gehabt, und ebenso wenig habe er Kinder erzeugen müssen, da er als der Sohn Gottes ewig bleibe. Er selbst aber habe gesagt, dass der Mensch nicht trennen soll, was Gott zusammengefügt hat. Ebenso wenig haben die Apostel die Ehe verworfen, Petrus und Philippus haben Söhne erzeugt, Philippus seine Töchter an Männer verheirathet, auch Paulus scheue sich nicht, in einem seiner Briefe von einer σύζυγος zu reden. Die Eunuchie sei keine Tugend, wenn sie nicht aus Liebe zu Gott geschehe [1]. Clemens gibt nicht nur dem ehelosen Leben keinen unbedingten Vorzug vor dem ehelichen, sondern erkennt vielmehr die sittliche Bedeutung der Ehe ebendarin, dass sie einen eigenthümlichen Kreis des geselligen Lebens bildet, in welchem die sittliche Thätigkeit sich äussern kann. Der Vollkommene, welcher die Apostel zu seinem Vorbild hat, zeige sich dadurch wahrhaft als Mann, dass er nicht ein einsames Leben wählt, er erhalte den Sieg über die Männer, wenn er in der Ehe lebt, Kinder erzeugt und für das Hauswesen sorgt, und durch diese Sorge sich von der Liebe zu Gott nicht abziehen lässt, sondern alle Versuchungen bekämpft, die ihm durch Kinder und Frau, durch das Hausgesinde und seine Besitzungen entstehen. Wer kein Hauswesen habe, bleibe von vielen Versuchungen frei, da er aber nur für sich sorge, stehe er demjenigen nach, der zwar nicht dieselbe Sorge auf sein eigenes Heil verwenden könne, aber dafür um so mehr voraus hat in der Haushaltung des Lebens, indem er in der That im Kleinen ein Bild der wahren allgemeinen Vorsehung in sich darstellt [2]. Wie Clemens in Hinsicht der Ehe auf die Gesinnung zu-

1) Strom. 3, 1. 6.
2) Strom. 7, 12.

rückgeht, mit welcher man entweder das eheliche oder ehelose Leben wählt, so macht er auch in der eigenen Abhandlung über die Frage, welcher Art der Reiche ist, der selig wird, alles davon abhängig, wie man sich innerlich zu den äussern Gütern verhält, die man besitzt, und welchen Gebrauch man von ihnen macht. Der wahre Reiche ist nur derjenige, der an Tugenden reich ist, und in jeder Lage des Lebens rein und treu leben kann, der falsche Reiche ist der fleischlich Reiche, der sein Leben an einen äussern Besitz hängt, der kommt und vergeht, von dem Einen zum Andern übergeht und zuletzt keinem mehr gehört [1]. So fasst Clemens überhaupt die verschiedenen Lebensverhältnisse und die für jene Zeit besonders wichtigen Fragen aus einem sittlichen, auf das Interesse des praktischen Christenthums gerichteten Gesichtspunkt auf. In diesem Sinne erklärte er sich namentlich auch über das Märtyrerthum. So sehr er den Werth desselben schätzt, so missbilligt er doch den schwärmerischen, über alle Vorsicht in Gefahren sich hinwegsetzenden Drang zum Märtyrerthum, und kann daher auch die Flucht in Verfolgungen nicht so unbedingt verwerfen, wie Tertullian [2]. Das Wesentliche des Märtyrerthums ist ihm, dass man sich mit rühmlichem Erfolg von Sünden reinigt und alles willig erduldet, was das Bekenntniss des Christenthums erfordert [3]. Je freier Clemens nicht blos von montanistischer Schwärmerei und Einseitigkeit, sondern auch von dem Glauben an die Nähe der Parusie und der Weltkatastrophe war, um so weniger kam er auch dadurch in Gefahr, sich den richtigen Gesichtspunkt für die sittlichen Lebensverhältnisse verrücken zu lassen [4].

---

1) *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 19.

2) De fuga in persecutione.

3) Ausführlich handelt Clemens vom Märtyrerthum im vierten Buch der Stromata, man vgl. c. 9. 10.

4) Welchen Kontrast bildet in dieser Beziehung mit seiner Ansicht über Ehe und Kinderzeugung die Tertullians, wenn der letztere Ad uxor. 1, 5. sagt: Adjiciunt sibi homines causas nuptiarum de sollicitudine posteritatis et liberorum amarissima voluptate. Sed id quoque penes nos odiosum est. Nam quid gestiamus liberos gerere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium angustiarum cupidi et ipsi, iniquissimo isto seculo eximi? Alles, was sich auf das eheliche Leben bezieht, ist nur eine sarcina nuptiarum. Wozu soll man also heirathen, wozu Kinder haben, wozu überhaupt auf die Lebensverhältnisse sich einlassen, welche die eigent-

In den herrschenden Ansichten und Grundsätzen spricht sich der sittliche Geist einer Zeit aus, welcher Art aber auch die zum allgemeinen Zeitbewusstsein gehörenden Ansichten und Grundsätze sein mögen, um den richtigen Maasstab zur Beurtheilung des sittlichen Charakters einer Periode zu haben, kommt es noch besonders darauf an, wie sie im praktischen Leben selbst befolgt werden, ob das überwiegende Interesse dahin geht, sie in ihrer ursprünglichen Strenge festzuhalten, oder von ihnen mehr und mehr nachzulassen. Es ist schon gezeigt worden, welchen entscheidenden Wendepunkt in dieser Beziehung die montanistische Periode bildet, da der Montanismus nur als Reaktion gegen die sich immer milder gestaltende Praxis des christlichen Lebens genommen werden kann. Die auf die praktischen Zeitfragen sich beziehenden Schriften Tertullians sind in dieser Hinsicht besonders eine reiche Quelle für die christliche Sittengeschichte. Wir sehen aus ihnen, mit welchen Gründen man die Milderungen der alten Strenge zu entschuldigen und zu rechtfertigen suchte, und in welchen Erscheinungen die neue freiere Richtung am sichtbarsten hervortrat. Wie sehr muss z. B. der Märtyrerenthusiasmus, in welchem die die Christen beseelende sittliche Kraft ihren höchsten Aufschwung nahm, schon zur Zeit Tertullians sich abgekühlt haben, wenn Flucht in Verfolgungen so leicht genommen wurde, wie aus Tertullians Eifer dagegen zu schliessen ist, wenn man so wenig Bedenken trug, von den Bestechungsmitteln Gebrauch zu machen, durch die man bei den heidnischen Behörden eine Verfolgung abwenden konnte, wenn sogar ganze Gemeinden, mit ihren Klerikern an der Spitze, zu einem solchen Ausweg ihre Zuflucht nahmen [1]! Wie sehr dieser Mangel an Muth und Standhaftigkeit in der Folge noch zunahm, und sogar die häufigsten Rückfälle ins Heidenthum zur Folge hatte, beweisen die so verschiedenen Arten der Lapsi. Ueberhaupt wur-

---

liche Sphäre des sittlichen Handelns sind? Die fuga seculi wird so zu einer Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns.

1) De fuga in persec. c. 13: Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt. Nescio dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum, inter tabernarios et lanios et fures balnearum et aleones et lenones Christiani quoque vectigales continentur. Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi pacem!

den, je mehr die Verfolgungen nachliessen und die Christen äusserlich in Ruhe und Frieden lebten, die Tugenden immer seltener, die man sich als den hohen Vorzug der ältesten Periode zu denken pflegt, und an ihre Stelle traten die gerade entgegengesetzten Eigenschaften, wie diess Eusebius selbst hervorhebt [1]), indem er mit dieser Bemerkung den Uebergang auf die diocletianische Christenverfolgung macht, in welcher er ebendesswegen die verdiente Strafe für die Schlaffheit und Gleichgültigkeit, den Neid, die Schmäh- und Streitsucht, die Heuchelei und Verstellung sah, die unter den Christen eingerissen waren. Auch die Bischöfe liessen es schon jetzt, wie mehrere bekannte Beispiele zeigen, nicht an der vornehmen Anmaassung und der hierarchischen Herrschsucht fehlen, welche seitdem die charakterischen Merkmale ihres Standes blieben.

So scharf und energisch der sittlich religiöse Geist des Christenthums den Begriffen und Anschauungen der heidnischen Welt sich entgegensetzte, so verlor sich doch dieser Gegensatz mehr und mehr, je laxer und freier allmälig die herrschenden Ansichten und Grundsätze wurden und je mehr man vor allem das praktisch Mögliche und den Verhältnissen Angemessene ins Auge fasste. Unter eben diesen Gesichtspunkt gehört auch der Gang, welchen der christliche Kultus schon in seiner ersten Entwicklung nahm. Bedenkt man, wie wenig ein an bestimmte Formen, an Tage, Monate, Zeiten, Jahre, an die Elemente und periodischen Veränderungen der äussern Natur gebundener Kultus im Geiste des paulinischen Christenthums war (Gal. 4, 9. f.), wie noch zur Zeit des Celsus nichts charakteristischer für die Christen war, als dass sie keine Tempel, keine Altäre, keine Bilder hatten, dass der allen ästhetischen Anschauungen fremdartige Geist des Christenthums nicht stärker sich aussprechen konnte, als in der selbst einem Clemens von Alexandrien so einleuchtend erscheinenden Tradition, dass Christus selbst in seiner äussern Gestalt unansehnlich und hässlich gewesen sei [2]), so sollte man kaum glauben, dass sich auch in dieser Hinsicht in so kurzer Zeit so Vieles verändert habe. Es waren durchaus persönliche Beziehungen, von welchen der christliche Kultus in seinem ersten Ursprung ausging, seine Anknüpfungspunkte wa-

1) K.G. 8, 1.
2) Paedag. 3, 1.

ren diejenigen Momente im Leben Jesu, die in dem Andenken seiner Jünger den tiefsten Eindruck zurückgelassen hatten. Wie der Kultus überhaupt dem Gemeinsamen, das zum Wesen der Religion gehört, seinen bestimmten Ausdruck gibt, so waren die Grundlage des christlichen Kultus die in der ersten Zeit so gewöhnlichen Versammlungen der Jünger. So oft man zusammenkam, vergegenwärtigte man sich den im Kreise der Seinigen weilenden Herrn, und man konnte mit ihm nicht zusammensein, ohne dasselbe zu thun, was er bei dem letzten Zusammensein mit seinen Jüngern noch gethan hatte. Male zum Andenken des Todes Jesu und Male der Liebe waren die ersten Versammlungen der Jünger. Man versammelte sich auch noch in der Folge gewöhnlich bei Nacht, ohne Zweifel im Andenken an die Nacht, in welcher Jesus zuletzt mit den Jüngern zusammen gewesen war. Die damit verbundene Feier des Abendmahls sollte nicht blos zum Andenken an seinen Tod, sondern auch mit dem Gedanken an den in der nächsten Zukunft Wiederkommenden geschehen und für diese Zwischenzeit die Stelle seiner Gegenwart vertreten. Auch die Taufe wurde anfangs nur auf seinen Namen ertheilt. Wie sich aus diesen ersten Elementen weitere Formen des christlichen Kultus entwickelten, zeigt die Geschichte des Passahfestes. Beging man schon in jeder Woche die durch das Leiden und Sterben des Herrn geheiligten Tage durch gewisse Uebungen, so musste noch mehr der jährlich wiederkehrende Tag des letzten Mahles Jesu ein besonderer Gegenstand des frommen Andenkens sein. Wie der Sonntag durch die Auferstehung Jesu der zur höchsten religiösen Bedeutung erhobene Wochentag war, welcher nun in umgekehrter Stellung als der erste Tag der Woche dieselbe Bedeutung erhielt, welche der Sabbath als der letzte bei den Juden hatte, so hatte die Auferstehung auch ihr Jahresfest, und da der Sonntag der stehende Tag der jährlichen Feier nicht sein konnte, ohne von dem vierzehnten Nisan als dem Tage des letzten Mahles Jesu sich abzulösen, so war diess schon ein nicht unwichtiger Schritt zur freieren Gestaltung des christlichen Kultus überhaupt. Schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts wurden immer mehr theils jüdische, theils heidnische Formen in den christlichen Kultus aufgenommen. Mit der Taufe und dem Abendmahl, welche Justin noch als sehr einfache religiöse Akte beschreibt, waren schon zur Zeit Tertullians symbolische Gebräuche und mystische Vorstel-

lungen in Verbindung gesetzt, welche diesen beiden Hauptbestandtheilen des christlichen Kultus eine den heidnischen Mysterien analoge Bedeutung gaben, und es ist schon jetzt zu sehen, wie in demselben Verhältniss, in welchem in der christlichen Kirche aus den alttestamentlichen Priesterideen eine neue Hierarchie sich entwickelte, auch die Gegenstände, die sie zu verwalten hatte, inhaltsreicher und geheimnissvoller werden mussten. Die christliche Kirche hat jetzt auch ihren Altar, ihre Priester, ihre Opfer, und schon Cyprian spricht nicht blos von dem Opfer des Gebets, sondern dem wahren und vollständigen Opfer, das der die Stelle Christi vertretende Priester, der dasselbe nachahmt, was Christus gethan hat, in der Kirche Gott dem Vater darbringt [1]. Aus dem christlichen Märtyrerthum erwuchs ein neuer Zweig des christlichen Kultus. Wie die Christen der ältesten Zeit überhaupt das Andenken an die Verstorbenen im lebhaften Bewusstsein der fortdauernden Gemeinschaft mit ihnen sehr heilig hielten und an den Jahrestagen ihres Todes durch Gebete und Oblationen ehrten, so wurden besonders die Tage, an welchen die Märtyrer ihren siegreichen Kampf vollendet hatten, nicht als Todtenfeste, sondern als Geburtsfeste aufs freudigste begangen. Auf diese Weise feierte schon die Gemeinde in Smyrna den Jahrestag des Märtyrerthums ihres Bischofs Polykarp [2]. Die Taube, welche die das Wunder seines Todes in der Folge noch weiter ausschmückende Sage aus seinem, nicht von den Flammen verzehrten, sondern mit einem Dolche durchbohrten Leibe hervorgehen liess, ist, als Symbol der ihn beseelenden Kraft des heiligen Geistes [3], gleich dem Adler, der bei der Todesfeier der römischen Kaiser ihre Apotheose verkündigte, gleichsam schon das Sinnbild des neuen, Menschen zu göttlicher Ehre erhebenden Heiligen-Kultus. Seitdem sodann in der Periode der langen Ruhe, die der diokletianischen Verfolgung voranging, in allen grösseren Städten sich die ansehnlichsten kirchlichen Gebäude erhoben [4] und die heidnische Kunst mit dem Christenthum sich vermählte, um die ästhetischen Formen der alten Welt auf den christlichen Boden zu verpflanzen, erfolgte auch dadurch eine Versöhnung der Gegen-

1) Ep. 63.
2) Eus. K.G. 4, 15, 43 f.
3) Vgl. Ruinart, Acta primorum martyrum ed. 2. 1713. S. 35 und 43.
4) Eus. K.G. 8, 1.

sätze, in welcher das über die heidnische Welt triumphirende Christenthum selbst auch wieder von den reizenden Banden des Heidenthums umschlungen wurde und die beiderseitigen Elemente sich immer tiefer und inniger durchdrangen, aber nur solange, bis der dem Christenthum immanente, über alles übergreifende, ächt sittliche Geist sich in sich selbst wieder erfasste, um die fremden und angeeigneten Formen ebenso wieder von sich abzuschütteln, wie er sie erst im Verlauf seiner zeitlichen Entwicklung angenommen hatte.

REGISTER.

A.

Abaris 375.
Abrasax 191.
Adam 173. 177. 199. 211. 284.
Adresianes 208.
Aegyptier 177.
Aeonen 173. 175. 180. 184. 207. 469.
Akesius, Bisch. der Novat. 356.
Alcibiades aus Apamea 86.
Alexander, der Gr. 3. 17.
von Abonoteichos 369. 398.
Bisch. von Alex. 247.
Severus 427.
Alexandrien 17. f. 164. 179. 227. 247.
Alexandriner 233. 271. 308. 350.
Allegorie 18. 74. 118. 123. 163. 165. 229.
Ambrosius, der Freund des Origenes 370.
Ammonius Sakkas 413.
Anaxarch 387.
Angelologie 288. 305. 353.
Anicet, röm. Bisch. 141. 147. 151.
Antichrist 202. 384. 419.
Anthropologie 353.
Antinomismus 53. 471.
Antiochien 42. 259. 321.
Antitakten 470.
Antonine 401. 423.
Apokalypse 75. 132. 140. 214. 218. 250. 290. 419.
Apollinaris, Bisch. von Hierap. 142. 146. 407.
Apollonius von Tyana 398. 401. 412. 427.
Apologeten 2. 361. 364. 368. 423.
Apostel 41. 51. 70. 76. 91. 220. 235. 491.
Apostelgeschichte 41. 84. 94. 111.
Apostolische Väter 116. f.
Appion 415.
Archon 190. 193.
Arianismus 342.
Aristeas 375. 412.
Aristoteles 13. 167.
Arius 343. 442.
Artemon 316.
Ascese 467. 480.
Asklepios 375. 387.
Athanasius 337. 348. 350.
Athenagoras 307. 308. 361.
Augustus 5. 359. 416.
Axionikos 208.

B.

Barnabas 50. 118. 303.
Basilides 167. 179. 187. 207. 469.
Beryllus 318.
Bileamiten 75.
Bischof, sein Begriff 248. in den ignat. Briefen 254. in den ps.clem. Hom. 255. Der Vater der Gemeinde 279. Der Oberbischof 257. Der Episcopat 237. 251. 255. 260. 445. Episcopi und presbyteri 246. Die Bischöfe Nachfolger der Apostel 238. 261. 279. Stellvertreter Gottes und Christi 260. Organe des heiligen Geistes 272. 275. 278. Gegner des Montanismus 263.

Brachmanen 457.
Briefe, paulinische, Gal. 55. 73. Cor. 55. 468. Röm. 59. Die kleineren paul. 295. Eph. Col. 105 f. 296. Phil. 109. Pastoralbriefe 110. 252. 482. Hebr. Brief 99 f. 292. Jac. 96. f. Petrinische 128 f. 1 Petr. 129. 2 Petr. 128. 215. Ignatianische s. Ign.
Bunsen 253. 317.
Burckhardt 433. 446.
Busse 185. 205. 269. 355.

C.

Callistus 310. 318. 486.
Cajus, röm. Presb. 128. 271. 317.
Caracalla 427.
Cassian 475.
Celsus 363. 368. f. 400. 450. Epicureer 369.
Cerinth 174. 271. 317.
Chiliasmus 215. 271.
Christen, Atheisten 361. ihre flagitia 362. 393. 421. ihr odium generis humani 363. 418. nach der Charakteristik des Celsus 386. f. 450. Sectirer 392. ihr Weltbewusstsein 359. ihre Verfolgungen 407. 425. 428 f. ihr priesterlicher Charakter 482. ihr sittliches Verhalten 453 f.
Christenthum 6. f. Zusammenhang mit dem Vorchristlichen 12. f. 21. seine Grundanschauung 25. sein Unterschied vom Judenthum 44. 100. 106. 119. 136. 214. sein Universalismus 4. 69. 112. sein Sieg 447. sein sittlich religiöses Princip 451 f. Das Christenthum im gnostischen Sinn 183. 205.
Christologie, s. Inhaltsanz.
Christus, sein Tod und seine Auferstehung 39. die Bedeutung seines Todes 106. 135. 155. Der Tag seines Todes 137. 151. Der Messias 36. 214. Hohepriester 100. Gesetzgeber 125. Prophet 255. Passahlamm 136. Der Urmensch 255. Christus und die Gemeinde 250. Die Dauer seiner Wirksamkeit 38. seine Jünger 41. 393. Die siebenzig 71. Die Bergrede 25. f. Die Parabeln 32. seine Wunder 394. seine Parusie 214. 264. 267. Der gnostische Christus 84. 173. 202. 212. 222. Chrestus 417.
Chrysostomus 469.
Cicero 15.
Claudius 417.
Clemens von Alex. 146. 188. 207. 227. 308. 367. 457. 469. 490 f. der römische 120. 240. 241. 253. 257. 303. 304.
Flavius 421.
Cleomedes 375.
Cleomenes 310.
Colarbasus 187.
Communismus 471.
Constantin 277. 348. 434 f. seine Sympathie für das Christenthum 441.
Constitutionen, die apost. 241. 279.
Cultus, der christliche 494.
Cynismus 399.
Cyprian 242. 262. 270. 276. 279. 353. 356. 480.

D.

Daniel 387. 407.
Dämonologie 353. 361. 387. 462.
Decius 428.
Demetrius, Bischof von Alex. 342.
Demiurg 169. 182. 194. 196. 198.
Diaconen 239. 247. 483.
Diocletian 430. f.
Diognetus, Epist. ad Diogn. 360.
Dionysius, Bischof von Alex. 342.
Dionysos 375.
Dogma 280. 350. Lehre von Gott, der Freiheit 351. f. von der Kirche 313. von der Auferstehung 466.

Doketen 207. 474.
Doketismus 206 f. 228. 231. 232.
Domitian 420.
Dualismus 162. 167. 194. 196. 226. 470. 481.

E.

Ebioniten 20. 79. 157.
Ebionitismus 87. 116. 158.
Ehe 219. 459. 468. f. Ehelosigkeit 479. 483.
Eklekticismus 13. 401. f.
Elcesaiten 85.
Emanation 169. 308. 342. 345. 349.
Empedokles 167.
Enkratiten 207.
Ephesus 76.
Epiktet 15. 387.
Epikureer 13.
Epikureismus 11.
Epiphanes, der Gnostiker 471.
Epiphanius 157. 176.
Episcopat, s. Bischof.
Eunapius 411.
Euphrates 177.
Eusebius von Cäsarea 407. 437. 446. 494.
Essener 19.
Evangelien 23. die synoptischen 23. 283. 393. das johanneische 23. 131. f. 275. 298. Das Evang. der Aegyptier 475.

F.

Firmilian, Bischof 275.
Frauen, die christlichen 460. Symbol der Kirche 489.
Fleisch 466, s. Geist.

G.

Galerius 432.
Gallienus 430.
Geist, Geist und Fleisch 221. 223. 481. Geist und Materie 159. 168. 184. 197. 223. 469. Der heilige Geist 189. 218. Der göttliche Menschengeist 210.
Gemeinde, die chr. ihre Autonomie 242. f. 248. ihr Verhältniss zu Christus 249. f.
Georgii 18.
Gieseler 151. 160. 224. 266.
Glaube 488. f.
Gregorovius 398.
Gnosis, Bedeutung des Worts 162. f. ihr Begriff 160 Rel. Philos. 162. Das Christenthum als Gnosis 118. Der gnostische Supranaturalismus und Rationalismus 210. 212. Gnosis und Pistis 227. Ihr Charakter 166 f. 179. 196. 203. 212. 473. ihre Principien 172. 177. 184. ihre Formen 174. 203. Die sittlichen Grundsätze der Gnostiker 469. f.
Gymnosophisten 457.

H.

Häresen 167. 179. 233. Das Wort αἵρεσις 437.
Häretiker 237.
Hadrian 151. 423.
Hauber 475.
Hebräer 43.
Hegesippus 77. 259.
Heidenthum 6. 10. 194. 203.
Heidenchristen 66. 92. f.
Helena 82. 174. 176.
Heliogabalus 427.
Hellenismus 18. 164.
Hellenisten 42.
Herakleon 187. 208.
Heraklit 167. 311. 385.
Herkules 374. 375. 387.
Hermas 121. 243. 269. 303. 354. 481. 487.
Hermotimus 375.
Hesiod 379.
Hierarchie 242. 278. 482.
Hierokles 411. 432.
Hieronymus 407.

Hilgenfeld 51. 69. 79. 139. 148.
Hippolytus 146.
Homer 265. 372.
Homilien, die ps. clem. 79. 93. 197. 210. 229. 255. f. 261. 274.
Homousie 337. 348.
Horos 85. 182.

J.

Jacobus, der Bruder des Herrn 80. 113. 250.
Jamblichus 411.
Jesus, s. Christus. Der Name Jesus 462.
Ignatius 259. seine Briefe 119. 206. 245. 253. Ansichten über sie 253.
Johannes der Apostel 76. 95. 131. 150. 420. sein Evang. s. Ev. der Täufer 200.
Jonas 387.
Irenäus 127. 141. 157. 167. 176. 231. 237.
Isidor 187.
Judaismus 85. 158.
Judaisten 53. 66. 78. 91. 98. 114. 125. 156. 258.
Juden 3. 17. 61.
Judenthum 6. 16. f. 44. 133. 169. 171. 194. 214.
Julia Domna 401. 427.
Justin, der Märtyrer 116. 122. 152. 243. 305. 361. 366. f. 424. 474. seine Evang. 126.

K.

Karpokrates 471.
Katholicismus 91. f. 489.
Kelbes 177.
Keim 435. 438.
Kirche 213. 256. 258. 269. 271. 488. ihr Begriff 355. Das Pleroma Christi 296. Die katholische 127. 156. 225. 234. 264. 272. 281. die allein seligmachende 353. die römische 269. die kleinasiatische 141 f. 156. die montanistische 354. ihr Gegensatz 486. bei Hermas 269.
Klerus, Kleriker 242. 279. 440. 483. 486. Bedeutung des Worts 245.
Köstlin 67. 70. 87. 116. 156.
Kreuz 366.
Kronos 178.

L.

Lactantius 434. 437.
Laien 244. 483.
Lechler 50. 148.
Licinius 436.
Logos 124. 178. 228. 298. 304. f. 314. 318. 320. 366. λόγος σπερματικός 367.
Lucas, sein Evang. 24. 67. f.
Lucian 369. 395 f.
Lücke 23.

M.

Magie 84. 462.
Märtyrerthum 219. 398. 426. 492.
Manichäer 429.
Marc-Aurel 359. 399. 400. 425.
Marcion 72. 167. 179. 193. sein Evang. 72. sein Paulinismus 72. Feind der Allegorie 74.
Marcioniten 473.
Marcus, der Evangelist 247. sein Evang. 24. Der Gnostiker 187.
Maria 173. 174. 183. 191. 208.
Matthäus 25. 68.
Maxentius 437. 444.
Maximian 215. 217. 223.
Maximin 429.
Melito 142. 359. 424.
Methodius 407.
Möhler 376. 469.
Monarchianer 309.
Monogamie 475. 483.
Montanismus 213. f. 264. f. 493.
Montanisten 215. 223. 483 ihre Lehre von den Todsünden 263. 354. 484. ihre Prophetie 272. 355. ihr Rigorismus 268.
Mosaismus 28. 85.

Moses 80. 118. 176. 178. 195. 200. 385.
Mysterien 205.
Mythus 170. Mythen 6. 163. gnostische 181.
Mythologie, griechische 165. 170.

N.

Naassener 176.
Nazaräer 157.
Neander 7. 161. 223. 224. 245. 312. 369. 444.
Nero 417.
Niebuhr 427. 434.
Nikolaiten 75. 470.
Nitsch 371.
Noah 300. 486.
Noetus 311.
Novatianer 354. 356.

O.

Ophiten 176. 179.
Origenes 4. 227. 229. 339. f. 351. 333. f. 369. 382. 413. 415. 464. 487.
Orpheus 374. 387.

P.

Panthera 371.
Paphnutius 483.
Papias 77.
Paraklet 218. 220. 272.
Passah 138. 152. Passahstreit 141. 153.
Patripassianismus 310.
Paulinismus 43. 59. 67. 72. 89. 95. 98. 112. 117. 124. 154.
Paulus, der Apostel 43. f. 52. 70. 95. 154. 213. 238. 242. 258. 407. 412. 468. in der Apostelgeschichte 111. seine Gegner 53 f. 74 f. seine Reise nach Jerusalem 64. sein Tod 66.
Paulus von Samosata 319.
Peraten 177. 179.
Peregrinus Proteus 396.
Petrus, der Apostel 52. 201. 210. 238. 256. 258. 261. 407. 412. 491. in den ps.clem. Hom. 80. Heidenapostel 94. sein Primat 70. seine cathedra 265.
Petrus und Paulus 53. 91. 113. f. 120. 127. f.
Pherecydes 384.
Philippus, der Ap. 142. 491.
Philippus Arabs 428.
Philo 19. 164. 166. 300.
Philosophie, griechische 10. f. 166. 170. 233. 382. bei den Kirchenvätern 233. Philos. und Religion 171. f.
Philosophumena, Origenis 165. 167. 175. 176. 177. 185. 223. 310. 486. ihr Verfasser 317.
Philostratus 401. 405. 427.
Photius 317.
Pilatus 416.
Pistis Sophia 185. 204.
Planck 87. 396.
Plato 13. 163. 167. 170. 189. 380. 383. 386.
Platonismus 10. 401. 406. 413.
Pleroma 180. 182. 296.
Plinius 421. 426. 454.
Polykarp 120. 141. 153. 496.
Polykrates, Bischof von Ephesus 141. f. 150.
Polytheismus 413.
Porphyrius 406. 413.
Praxeas 266. 310.
Presbyter 239. 246. 483. in Alexandrien 247. 350.
Priscilla 217. 223.
Prophetie 200. 216. 272. 273.
Proselyten 94. 121.
Protesilaus 374.
Ptolemäus 152. 187. 208.
Pseudonymität 115. pseudonyme Schriften 257.

Q.

Quartodecimaner 143. 149. 156.

R.

Rampsinitus 374.
Redepenning 341.
Regulae fidei 237.
Religion, die vorchristlichen Religionen 7. religio licita 417. 436.
Religionsedicte 434. f.
Religionsgeschichte 196. 204.
Religionsphilosophie 162. alexandrinische 19. 163. 166. 299.
Religionssynkretismus 401. 406. 427
Ritschl 28. 69. 79. 84. 87. f. 93. 97 140. 156. 240. 244. 253. 269.
Rom 95. 259. 263. 269. Römische Gemeinde 60. Römische Kirche 127. 143. 149. 318. 482. Das römische Reich und das Christenthum 2. 359. 416. 420.
Rothe 248.
Rufin 79.

S.

Sabellius 312. f. 318. 338.
Salome 475.
Saturnin 187. 472.
Schwegler 69. 87. 93. 116. 156. 224. 355.
Secundus 187.
Semo 84.
Seneca 15.
Septimius Severus 426.
Sethianer 165. 179.
Silvanus 130.
Simon, der Magier 82. 95. 167. 174. 176. 200.
Sittenlehre, die chr. 477. 481. 486.
Skepsis 13.
Sklaverei 469.
Sokrates 11.
Sophia 180. 198. ihr Fall 185. 205. ihre Busse 205. Pistis Sophia 185.
Soter 182.
Stauros 85. 182.
Stephanas 240.
Stephanus 42.
Stoicismus 11.
Stoiker 13. 163.
Sueton 417. 419.
Sünden, Tod- und Erlasssünden 485.
Synoden 276. nicänische 348. 483.
Syzygien 174. 180. 199.
Synkretismus s. Rel.

T.

Tacitus 362. f. 292. 417. 419.
Talmud 371.
Tatian 207. 307. 361. 474.
Taufe 243. statt der Beschneidung 92.
Tertullian 166. 216. 218. 220. 231. 233. 236. 244. 262. 266. 270. 308. 309. 356. 360. 364. 367. 414. 454. f. 482. 492. 493.
Thales 167.
Theodotus von Byzanz 316.
Theophilus 307.
Therapeuten 19.
Theseus 374.
Tiberius 416. f.
Titus 115.
Tradition 234. 236. 414.
Trajan 421. 426.

U.

Uhlhorn 253.

V.

Valentin 167. 179. 188. 193. 496.
Valentinianer 165. 188. zwei Schulen 208.
Verdienst 486. f.
Victor, röm. Bischof 141. 266. 316. 318.
Virginität 476.
Volckmar 69.

W.

Weiss 253.
Weitzel 145.
Werke, gute 486.

X.

Xerophagien 219.
Xystus, röm. Bisch. 151.

Z.

Zacchäus 256.
Zahl 165. 180. Siebenzahl 201. 227.
Zamolxis 374.
Zeller 13. 50. 84. 116.
Zephyrinus röm. Bisch. 266. 310. 316. 318.
Zeus 375. 385.

Zusatz.

Das erst nach Vollendung des Drucks mir zugekommene neue inhaltsreiche Werk Hilgenfeld's: Die apostolischen Väter, Untersuchungen über Natur und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften, Halle 1853 veranlasst mich, hier noch auf zweierlei hinzuweisen und meine Zustimmung dazu ausdrücklich zu erklären: 1. In Betreff der ignatianischen Briefe (vgl. oben S. 253) die von Hilgenfeld a. a. O. S. 238—246 gegebene gründliche Nachweisung, dass die wesentliche Vollendung des häretischen Gnosticismus unverkennbar die geschichtliche Voraussetzung dieser Briefe ist. 2. Die spätere Einführung des römischen Clemens in ältere pseudopetrinische Schriften, welche als Grundlage der Recognitionen und Homilien nachgewiesen zu haben, ich nach der neuen lichtvollen Darlegung des Verhältnisses dieser Schriften S. 288—297 um so mehr als ein wesentliches Verdienst Hilgenfeld's anerkenne, hat das besonders wichtige Moment, dass an der Person dieses Clemens der Fortschritt von der alten Beschränktheit des noch in der Grundschrift gegen alle Heidenchristen so ausschliesslichen Judaismus (Ep. Petri ad Jac. c. 1. Contest. Jac. c. 1) zu einer höheren Entwicklungsstufe sich darstellt, auf welcher das in Lehre und Leben vergeistigte Judenchristenthum schon katholisch genug war, um das bessere Heidnische nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich in sich aufzunehmen, eine Form des Christenthums, in welcher alles Edle der menschlichen Natur geeinigt und versöhnt sich wiederfindet. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 298 f. Es dient diess zur weitern Begründung und Erläuterung des oben S. 197 Bemerkten. — Auch Ritschl's Abhandlung über die Secte der Elkesaiten in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1853. 4. H. S. 573. f. ist mir erst später bekannt geworden. Man vgl. sie zu S. 85.

Druckfehler.

S. 257. L. 13. v. u. l. gewonnen statt gewonne.
S. 276. L. 17. v. o. l. ge statt gen.
S. 279. L. 1. v. u. l. Jac. statt Sac. und Hom. statt Stom.